

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Teoría del Conocimiento, Estética
e Historia del Pensamiento



TESIS DOCTORAL

**La filosofía vivida: pensamiento y transformación en Spinoza y
Nietzsche**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Raúl E. de Pablos Escalante

Director
Antonio Miguel López Molina

Madrid, 2016

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID



**FACULTAD DE FILOSOFÍA
CURSO 2011-2012**

**LA FILOSOFÍA VIVIDA:
PENSAMIENTO Y TRANSFORMACIÓN EN SPINOZA Y
NIETZSCHE**

Director: Prof. Dr. D. Antonio M. López Molina
Autor: Raúl E. de Pablos Escalante

**DEPARTAMENTO IV
TEORÍA DEL CONOCIMIENTO, ESTÉTICA
E HISTORIA DEL PENSAMIENTO**

Das Lernen verwandelt uns...

(El aprender nos transforma...)

Friedrich Nietzsche

LA FILOSOFÍA VIVIDA
PENSAMIENTO Y TRANSFORMACIÓN EN SPINOZA Y NIETZSCHE

Índice	iii.
Agradecimientos y Dedicatoria	viii.

INTRODUCCIÓN

1. El compromiso filosófico y la vida íntegra	2.
1.1. Planteamiento general de la investigación	2.
1.2. Horizonte teórico e interpretativo	5.
2. Pre-facios: introducción vital a la filosofía	16.
2.1. Spinoza: <i>la búsqueda de un bien verdadero y comunicable</i>	16.
2.2. Nietzsche: <i>transformar todo lo que somos en luz</i>	32.
Notas	51.

I. Parte: Spinoza

CONCEBIR A DIOS

Capítulo 1. Llevarnos de la mano hacia la beatitud	58.
1.1. La <i>Ética</i>: un libro guía	58.
1.2. Lo que puede la mente según su sola virtud	65.
1.2.1. <i>Vis nativa</i>	65.
1.2.2. La definición genética	69.
Capítulo 2. Ser-hacer: la esencia actuante de Dios	88.
2.1. <i>Entender a Dios, no imaginarlo: de la convicción al concepto</i>	88.
2.2. <i>La exposición sistemática del concepto de Dios</i>	95.
2.2.1. El inicio. Causa de sí.	96.
2.2.2. <i>Ser</i>	99.
2.2.2.1. Una única sustancia	99.
2.2.2.2. Dios o la sustancia absolutamente infinita	104.
2.2.3. <i>Hacer</i>	110.
2.2.3.1. Lo que se sigue de Dios: orden e inmanencia	110.
a. “Un filósofo extraño”	114.
2.2.3.2. Los atributos: elementos constituyentes de lo real	118.
2.2.3.3. Los modos infinitos inmediatos y mediatos	123.
2.2.3.4. El escenario infinito de los modos finitos	130.
2.2.4. <i>Ser-hacer</i>	134.
2.3. <i>Un ejercicio de práctica racional. La meditación frente al estupor y la ignorancia.</i>	136.
2.3.1. Las causas del prejuicio finalista: ¿cómo se producen las cosas?	143.
2.3.2. Falsedad: reducción a la ignorancia	149.
2.3.3. Los efectos: según la disposición de su cerebro	153.
Capítulo 3. Ser parte de la Naturaleza	158.
3.1. La raíz de la práctica: la participación	158.
3.2. Sentir y pensar: una axiomática de lo humano	163.
3.3. No-reduccionismo: Dios como principio integrador	170.
3.3.1. Cuerpo y mente como parte de la Naturaleza	176.
3.4. El <i>darse</i> de la idea de Dios	182.
3.5. La independencia de la idea	191.
3.6. <i>Idem est</i>	195.
3.7. No-existencia y existencia en acto	200.
3.8. La forma del ser humano	208.
3.8.1. La mente como idea y como parte del entendimiento infinito	212.
3.8.2. La relación entre la idea y el objeto ideado	214.
3.8.3. La mente: idea de un cuerpo existente en acto	216.
3.9. <i>Recapitulación y transición</i>	218.
Notas	221.

II. Parte: Nietzsche

TAN MÚLTIPLE COMO ENTERO

Capítulo 1. Tomar posesión de sí	232.
1.1. Ascesis y escritura	232.
1.2. La voluntad fundamental de conocimiento	245.
1.3. La educación como liberación	251.
1.4. El arte del estilo	255.
Capítulo 2. Nietzsche como ejemplo	259.
2.1. La integridad del filósofo	259.
2.2. La conciencia intelectual	273.
2.3. Un trozo de cultura insustituible: <i>excursus</i> sobre bibliografía secundaria	277.
2.3.1. Síntesis bibliográfica española y algunos apuntes transatlánticos	292.
2.4. Un taller filosófico: <i>excursus</i> sobre los <i>Fragmentos póstumos</i>	299.
Capítulo 3. Las raíces afectivas del pensamiento	305.
3.1. <i>Signos del pensamiento</i>	308.
3.1.1. Lógica	309.
3.1.2. Historia del surgimiento del pensamiento	321.
3.1.2.1. El ensayo del método	325.
3.1.2.2. ¿Cómo algo puede surgir de su contrario?	326.
3.1.3. La difícil tarea de pensar el pensar	332.
3.1.3.1. El pensamiento es inderivable	340.
3.2. <i>La hipótesis de la voluntad de poder como teoría de los afectos</i>	344.
3.2.1. Aproximación al problema de las fuerzas	344.
3.2.2. La voluntad de poder como hipótesis	350.
3.2.3. Nietzsche psicólogo: instintos, pulsiones y afectos	365.
3.2.3.1. La actividad instintiva y el pensar filosófico	368.
3.2.3.2. La filosofía y las pulsiones fundamentales	369.
3.2.3.3. Afecto: un concepto con mayor operatividad	371.
3.2.4. Hacia los problemas fundamentales	375.
3.2.5. El carácter interpretativo de todo acontecer	386.
3.3. <i>La grandeza del filósofo: hacia un pensar afectivo</i>	393.
3.4. <i>Recapitulación y transición</i>	398.
Notas	401.

III. Parte: Spinoza, Nietzsche y Kuno Fischer

AFECTAR Y SER AFECTADO

Capítulo 1. Un acto instintivo	419.
1.1. La misma ‘tendencia general’: <i>hacer del conocimiento el afecto más potente</i>	419.
Capítulo 2. Afectos, cuerpo y filosofía	424.
2.1. Spinoza: <i>convertirnos en causa adecuada</i>	424.
2.1.1. Breve tratado sobre los cuerpos	424.
2.1.2. Aptitud del cuerpo, aptitud de la mente	429.
2.1.3. La prestancia de las mentes	437.
2.1.4. La acción: punto de encuentro entre afectos y conocimiento	442.
2.2. Nietzsche: <i>reconquistar el derecho a los afectos para el hombre de conocimiento</i>	452.
2.2.1. Interpretación y cuerpo: el hilo conductor del cuerpo	452.
2.2.2. De los despreciadores del cuerpo	459.
2.2.3. Hacia una doctrina perspectivista de los afectos	463.
2.2.3.1. Apariencialidad y perspectiva	465.
2.3. Kuno Fischer: <i>la virtud del conocimiento y la virtud de los afectos</i>	469.
2.3.1. Un profesor de filosofía	469.
2.3.1.1. <i>Historia de la filosofía moderna:</i> una obra de cincuenta años de elaboración	474.
2.3.2. El antagonismo interno del ser humano	478.
2.3.2.1. Una ética, no una moral: Spinoza, el botánico	487.
2.3.3. El conocimiento de los afectos	490.
Capítulo 3. La transmisión de una forma de pensamiento	498.
3.1. <i>Tendencia en común</i>	498.
3.1.1. Un pensamiento integrador: de cómo no castrar el intelecto o de cómo pensar	502.
3.1.2. El recorrido de los pensamientos	507.
3.2. Spinoza y Nietzsche: una comunidad del pensamiento	522.
Notas	533.

CONCLUSIONES	537.
--------------	------

Bibliografía	545.
--------------	------

Apéndice:	557.
-----------	------

La libertad humana por Kuno Fischer.

Extracto del capítulo 23 de la segunda parte (*La escuela de Descartes. Geulinx. Malebranche. Baruch Spinoza.*) del primer tomo (*Descartes y su escuela*) de la obra *Historia de la filosofía moderna*.

AGRADECIMIENTOS Y DEDICATORIA:

Sin el trabajo intelectual y el esfuerzo vital de un independiente filósofo del siglo XVII, que reivindicó la alegría de *estar aquí*, y de un filósofo del siglo XIX, que pensó más al límite que nadie el escenario de la psique y todas las comodidades que nos damos para no enfrentarnos a nuestros abismos más íntimos, este trabajo de investigación, búsqueda, análisis, diagnóstico y testimonio no hubiera podido ser escrito. Sobre todo lo demás, quede el agradecimiento a Spinoza y a Nietzsche, prójimos y aliados en la difícil tarea de ser un humano.

Esta investigación ha contado con el apoyo institucional de la Universidad Complutense de Madrid, mediante una beca pre-doctoral de 2006 a 2010. El Prof. Antonio M. López Molina ha apoyado el proyecto de investigación desde sus inicios, dirigiendo mi trabajo de investigación *Dios y verdad en la Ética de Spinoza* (2007) hasta conducirlo a buen término. Agradezco sinceramente la confianza puesta en mi trabajo tanto a mi director de tesis como a los responsables de la U.C.M., particularmente a los miembros del Departamento IV (Teoría del Conocimiento, Estética e Historia del Pensamiento) de la Facultad de Filosofía y al Vicerrectorado de Investigación y Política Científica (Servicio de Investigación. Sección de Becas).

La oportunidad de la beca de investigación me permitió dos experiencias por las que estoy muy agradecido. Por una parte, la dirección de seminarios de créditos prácticos y, por otra parte, la ocasión de realizar dos estancias otoñales de investigación en el Institut für Philosophie de la Technische Universität Berlin (2008) y en el Centre d'Histoire des Systèmes de Pensée Moderne de la Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne (2009), gracias a la amabilidad del Prof. Günter Abel y de la Prof^a. Chantal Jaquet respectivamente.

Ha sido de gran provecho haber participado en seminarios centrados en las filosofías de Spinoza o Nietzsche, ya sea escuchando, exponiendo o discutiendo. Agradezco a todos aquellos que gentilmente me han invitado a estas actividades. Especialmente agradezco la confianza renovada de M. Galcerán Huguet, J. P. García del Campo y M. Espinoza Pino en sus seminarios y congresos sobre la filosofía de Spinoza, a los miembros del *Seminario Spinoza* (U.C.L.M.), principalmente a M. L. de la Cámara y a J. Carvajal por sus atenciones, y a W. Stegmaier y al grupo de excelentes investigadores de la filosofía nietzscheana a los que dirige sus diversas investigaciones en la Ernst-Moritz-Arndt-Universität, Greifswald.

Agradezco con especial énfasis a mis profesores y compañeros de estudio en la Universidad de Puerto Rico, donde tuve la oportunidad de entender, gracias a los ejemplos de E. Tollinchi, M. Kerkhoff y F. J. Ramos, que la filosofía está enraizada en un fuerte compromiso vocacional y sigue siendo *amor a la sabiduría*.

En las tres partes principales de esta disertación se encuentran pensamientos guías de María Zambrano, quien, por razones dolorosísimas, no pudo defender su tesis sobre Spinoza en esta misma institución. También se encuentran palabras de Francisco José Ramos, quien sí pudo defender su tesis sobre Nietzsche en esta casa. La comunidad de pensamiento Spinoza-Nietzsche es precursora del trabajo tanto de la autora de *Hacia un saber sobre el alma* como del autor de una *Estética del pensamiento*. Estas referencias son un pequeño homenaje, testimonio de admiración a

sus respectivas obras filosóficas, ejemplos de independencia y de afirmación de un espacio filosófico creativo desde la lengua española.

Más allá de lo institucional, esta tesis no hubiera salido a la luz sin un grupo de personas a quienes quisiera expresar mi gratitud.

A las familias Pajón-Leyra y Espinoza-Pino, que no solo me han abierto generosamente las puertas de sus hogares, sino que me han cobijado con el más sincero amor y el más considerado respeto hacia mí y hacia mi trabajo. Los primeros me ayudaron a entender que tenía buenas razones para permanecer en Madrid y gracias a los segundos este trabajo se ha podido completar con la tranquilidad necesaria. Deseo que ambas familias sepan siempre lo agradecido que estoy con sus consideraciones.

A las amistades, cuyo trabajo científico y compromiso intelectual me han ayudado a convertir esta investigación, según mis capacidades, en el mejor trabajo posible. Menciono entre estas a Manuel Almeida Rodríguez y Gabriel de la Luz Rodríguez, a los que les debo más de una referencia bibliográfica del medio anglosajón y más importante aún, casi dos décadas de amistad, a Bruno Roldán García, quien me señaló el camino hacia las nuevas investigaciones sobre Nietzsche en Alemania, a Ezequiel Rodríguez Andino por su constancia y amor a su oficio, a Omar Peraza Delgado por su conversación y rigor, y a Mario Espinoza Pino por su comprensión y su gesto infinito de confianza y fraternidad.

A Tamara R. Silva-Proll Dozo, por el amor y el compañerismo vividos.

A Antonio González Tejerina, Inés Reyes Ferrero y José Monteiro, por hacerme sentir que la experiencia de la amistad siempre encuentra su lugar. A Beltrán Giménez Ezquerro y a su querida familia, por el cariño compartido. A Iñaki Barba y a su familia, por permitirme la oportunidad de replegarme en un momento necesario y dejarme al cuidado de un bien tanpreciado como su casa. A lo largo de estos años, han sido muchas las personas que me han brindado su apoyo y su amistad: Pilar, María Jesús y Francisco Cano, Mario P., Gerardo, Ana, Tomás, Neyla y tantas otras. Estoy y seguiré estando profundamente agradecido.

Por último, quisiera hacer constar que este camino no hubiera siquiera sido comenzado sin el apoyo de mi familia, a quien me permito dedicar este trabajo, no por atavismo o convencionalismo alguno, sino, porque han sido ellos, los que no solo han comprendido, en todo momento, la importancia de dar estos pasos para quien aquí escribe, sino que también, han aguantado con un estoicismo amoroso la distancia física. Quede, pues, este esfuerzo dedicado:

a mi madre Marta, por su independencia de espíritu,

a mi padre Raúl, por su apoyo y comprensión,

a mi abuela María Judith, por su nobleza y aliento,

a mi abuelo Esteban, por su pureza de corazón,

y a mis hermanas Mónica, Mireya y Corali, por su cariño y ejemplo de laboriosidad.

Nota sobre las citas:

Hemos transcrito a pie de página las citas principales de Spinoza (*Opera*, ed. Carl Gebhardt, Heidelberg, C. Winter, 4 vols., 1972) y de Nietzsche (*Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin, Walter de Gruyter DTV, 1999; Nietzsche, F., *Briefwechsel*, Kritische Gesamtausgabe in 8 Bänden Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin, Walter de Gruyter DTV, 1967 ff.) en su idioma original, para de este modo poder cotejar los textos estudiados y poder hacer precisiones cuando una traducción motive alguna duda. Aunque esto afecta la extensión del texto, se ha querido hacer de este modo para que los lectores investigadores pudieran corroborar lo expuesto. De esta manera, además, evitamos saturar el texto base de palabras en latín y en alemán. Por otra parte, todas las citas de bibliografía secundaria, sin traducción al castellano especificada, están traducidas por nosotros sin otro motivo que el de servir para esta disertación. La traducción que se ha utilizado de la *Ética* de Spinoza ha sido invariablemente la de Atilano Domínguez, con una sola modificación, hemos traducido ‘*mens*’ por ‘mente’ y no por ‘alma’, siendo fieles a la letra de Spinoza. Se indicará entre paréntesis cuando se haya modificado una traducción. En la **Bibliografía** se señalan las traducciones que hemos utilizado y las abreviaturas de las obras de Nietzsche que se han introducido en el texto. Las traducciones de Kuno Fischer son nuestras.

INTRODUCCIÓN

1. El compromiso filosófico y la vida íntegra

1.1. Planteamiento general de la investigación

Este trabajo tiene como objeto de estudio las filosofías de Spinoza y de Nietzsche y el vínculo entre estas por medio de la noción de ‘afecto’. Lo exigente de la lectura de estos autores, más sus respectivas características insustituibles e inconfundibles, han hecho que la independencia de ambos sea mantenida a través de toda la investigación. Se ha sido particularmente cauteloso a este respecto: ni Spinoza es Nietzsche, ni Nietzsche es Spinoza, ni, tampoco, se ha pretendido crear un espacio teórico nuevo a partir de la confusión entre sus filosofías. Siguiendo de cerca los conflictos propios a sus escrituras, el planteamiento general de esta disertación se encuentra en los esfuerzos de Spinoza y Nietzsche por dar cuenta de una visión integradora del ser humano, en al menos la doble vertiente de integración al resto de lo real y de la integración de los componentes que constituyen el ser humano, lo que necesariamente pasa por el estudio del vínculo entre cuerpo y mente. El pensamiento filosófico se ve abocado a este horizonte de integridad.

La primera parte de este trabajo – *Concebir a Dios* – puede entenderse desde la defensa de la integridad de la Naturaleza (de lo real), siendo el ser humano parte de esta; la segunda parte – *Tan múltiple como entero* –, desde la integridad de la experiencia humana, reincorporando los impulsos en la configuración de nuestra existencia e intensificando a esta a través del desarrollo múltiple de nuestras diversas tendencias sin perder de vista un horizonte de unidad; y, por último, la tercera parte – *Afectar y ser afectado* –, se ha de comprender desde la defensa de una experiencia cognitiva más íntegra, donde los afectos y el cuerpo son entendidos como parte esencial de lo que podemos llegar a conocer y de cómo podemos llegar a conocer.

Desde el punto de partida de una vida íntegra, se torna importante elucidar los problemas respecto del no-reduccionismo entre la mente y el cuerpo. Nuestros autores cifran buena parte de sus esfuerzos filosóficos *en cultivar la aptitud del cuerpo y de la mente, entendiendo la íntima unión de ambos aspectos, ganando en inteligibilidad para saber hacia dónde dirigir nuestros actos*. El cultivo de la aptitud será coherente solo si se logra una vida que recoja la multiplicidad de la experiencia y la transforme en una

experiencia de completud. *Llegar a ser tan múltiple como entero* se puede leer como la exigencia del pensamiento de Nietzsche, mientras ‘a mayor perfección mayor realidad’ o ‘a mayor aptitud del cuerpo, mayor aptitud de la mente’, son los avisos de Spinoza para aumentar nuestra potencia de pensar y de actuar.

Tanto en Spinoza como en Nietzsche hay una reiteración de la tarea de la filosofía y no la declaración de su muerte ni de su deslegitimación. Resulta característico de ambas filosofías, por una parte, la incorporación de lo afectivo a los ámbitos del conocer humano y, por otra parte, la defensa del horizonte práctico del esfuerzo filosófico. Una de las metas de esta investigación es hacer explícita la forma del pensamiento compartida hacia la que se encamina una reflexión sobre estos dos autores: el pensar afectivo. De lo que se siguen, al menos, tres principios básicos de todo proceder filosófico: 1. la necesidad de un estudio sobre las dinámicas afectivas en relación con el pensamiento; 2. la prioridad práctica, ética, del camino filosófico; 3. la caracterización del pensamiento como algo activo, lo que permite comprender el acto que implica la invención conceptual y la operatividad del pensar, en el esfuerzo por integrar la realidad afectiva en el corazón de la filosofía.

En un texto titulado *Pensamiento*, G. Frege escribió lo siguiente: “¿Qué manera tan distinta de mostrarse como real la de un martillo en comparación con un pensamiento!”.¹ Spinoza y Nietzsche, los convocados y estudiados, se conjugan en la convicción de que comparten, aún con diferencias marcadas, un impulso básico de filosofar, una tendencia general, que hace del pensamiento una ‘herramienta’, cuyos efectos no son otros sino la transformación de lo que es el ser humano. El lector no se encuentra frente a una comparación de doctrinas sino ante el recorrido del suelo fértil a partir del cual ambos filosofan.

Las filosofías que nos ocupan representan en el pensamiento occidental actual, no solo dos figuras estelares de su historia, sino dos focos candentes de discusión y renovación. Una historia efectual del spinozismo tendría que seguir el rastro de las interpretaciones, apropiaciones, rechazos y condenas que se han hecho de lo que casi podría considerarse como una ‘ideología’ bajo el nombre de spinozismo: desde su cercanía y resonancia dentro del libertinismo o su influencia teórico-política en la Revolución Francesa hasta llegar a la conocida ‘disputa del panteísmo’ cuyas

consecuencias están en el origen y desarrollo del idealismo alemán.² Rastrear esta historia no será la preocupación de este trabajo. El esfuerzo será por leer a Spinoza. La lectura prudente e inmanente del texto será el horizonte y correctivo de esta investigación. La lectura presentada de Spinoza se sitúa en el esfuerzo iniciado por M. Gueroult en Francia, que quizás se podría resumir de esta manera: rescatar a Spinoza del spinozismo. Por otra parte, y de manera similar, este trabajo no es una historia efectual del pensamiento de Nietzsche o del nietzscheanismo. La importancia filosófica y cultural de la obra de Nietzsche, desde finales del siglo XIX y recorriendo todo el siglo XX, es sencillamente incuestionable. La cantidad de interpretaciones, apropiaciones, falsificaciones (manipulación textual y filosófica) del pensamiento nietzscheano podría marcar un modo de comprender el desarrollo filosófico del pensamiento en el siglo XX (axiología, esteticismo, vitalismo, existencialismo, hermenéutica, teoría crítica, etc.). En vez de tratar de poner *la* interpretación de Nietzsche en su lugar para evitar todo tipo de equívocos, la tarea que se emprenderá es volver a Nietzsche, a su escritura, a los conflictos intrínsecos a su proceder filosófico. Esto que parece lo más obvio no ha sido nunca una tarea fácil. Nietzsche es un autor, que como tantos otros, por ejemplo Marx, ha gozado más de lecturas impacientes que lecturas, como era de su gusto, rumiantes. A este respecto, esta investigación mantiene su mirada en la cercanía del trabajo que, a partir de la edición de sus obras completas preparada por M. Montinari y G. Colli, han ido elaborando una no tan corta lista de comentaristas. Si bien la tarea que se presenta sigue de cerca estos trabajos no participa de uno de los procedimientos más usuales y esclarecedores de la llamada crítica filológica nietzscheana, es decir, el estudio y aclaración de las fuentes del pensamiento de Nietzsche.³

Este trabajo ha sido dirigido por una lectura problemática-filosófica y no una lectura de las fuentes, ni de la historia efectual de ambas filosofías, ni tampoco por una descripción exhaustiva de cómo y cuándo Nietzsche accede al pensamiento de Spinoza. Muchos de estos aspectos se tomarán en consideración pero no serán lo nuclear. Una lectura filosófica-problemática sitúa a estos autores como contemporáneos, es decir, planteando preguntas y marcando posibles horizontes a problemas filosóficos tan acuciantes en el siglo XVII o en el siglo XIX como en el siglo XXI. Afirmaba Zaratustra, una de las máscaras predilectas de Nietzsche: “En las montañas el camino más corto es el que va de cumbre a cumbre.”. Los problemas que se presentarán no agotan las filosofías de Spinoza y de Nietzsche, ni sus posibles relaciones pero, a través

de la cercanía de unos problemas teóricos y éticos, se intentará el movimiento que va de una cumbre a otra. *Este camino nos conducirá desde la indagación en el punto más radical del compromiso filosófico de ambos autores hasta la concepción de una forma de pensamiento donde lo racional y lo afectivo se ven entrelazados.* Por supuesto, se ha tomado distancia de la comparación romántica entre pensadores solitarios, malditos y otros atrayentes calificativos que pueden ser fácilmente trivializadores y que no les hacen justicia a estas dos biografías excepcionales.

Principalmente esta investigación, dado el medio en el que surge y para el que se escribe, es un ejercicio de lectura, de comentario, de selección e intervención en los textos. Sin pensar que haya lecturas puras o que se haya logrado la plena objetividad, se ha querido exponer la piel misma de estos autores, para que el lector lea cómo pugnan en ellos la forja de un discurso filosófico. La bibliografía secundaria tiene un papel muy relevante, casi natural, en la medida en que permite la cercanía, la actualidad, la renovación del vocabulario, en definitiva, el situar estos pensadores en el panorama actual, europeo y mundial. Spinoza y Nietzsche son dos de los pensadores más favorecidos por estos tiempos, no desde ningún tipo de autoridad política, eclesiástica o académica, sino desde las búsquedas e inquietudes actuales. A continuación, expondremos cómo se sitúa este trabajo respecto de la situación filosófica en general y sobre el estudio temático en particular.

1.2. *Horizonte teórico e interpretativo*

Para comenzar a dibujar el marco comprensivo de esta investigación, señalemos tres obras de distinto cariz que han abordado la cercanía entre las filosofías de Spinoza y de Nietzsche. En primer lugar, R. Ávila Crespo en su *Spinoza en Nietzsche. “Hacer del conocimiento el afecto más poderoso”* ha analizado prácticamente la mayoría de los textos en los que Nietzsche menciona a Spinoza.⁴ Ávila Crespo se sitúa desde el marco referencial del problema del nihilismo⁵ y de una psicología de la metafísica. El comentario de los textos indicados es descrito por la autora como el paso que va desde el ‘reconocimiento’ al posterior ‘extrañamiento’ de Nietzsche respecto de la filosofía spinoziana. Esta distancia progresiva se acentuará en tres puntos: “el ascetismo, el

concepto de *conatus* como conservación, y la relación entre la razón y las pasiones”.⁶ Aunque “Spinoza aparece como un peldaño más en el camino hacia la consumación del nihilismo que es para Nietzsche la historia del pensamiento occidental”⁷, la autora recuerda que en Spinoza se da una reivindicación del cuerpo, una tarea de trabajo en el lenguaje – muchas veces ignorada – y, sobre todo, una revalorización de la importancia de los afectos. Por medio del rescate tanto de los afectos como de la práctica de una ‘meditación de la vida’ la autora concluye que “Spinoza y Nietzsche muestran el camino, si no para dejar de padecer, para padecer menos”.⁸

Por otra parte, el estudio que, aún hoy, más datos aporta respecto de las distintas fuentes de la imagen nietzscheana de Spinoza sigue siendo la disertación de William S. Wurzer (1974). Esta investigación se divide en dos grandes bloques. Mientras que en la primera parte se expone el pensamiento nietzscheano organizado de modo cronológico y a la luz de este desarrollo se van discutiendo todas las menciones a Spinoza y los efectos de este pensamiento en el de Nietzsche, en la segunda parte, Wurzer ya despliega lo que serían sus propuestas respecto a las afinidades entre nuestros pensadores. La primera parte nos permite una mirada amplia y rigurosa a las diversas lecturas de Nietzsche; el libro de Wurzer queda perfectamente enmarcado en una investigación de las fuentes nietzscheanas, aunque no todas las citas remiten a la edición de Colli-Montinari (dado que aún no se había terminado de publicar). Nuestro autor tampoco cuenta con instrumentos que hubieran sido de gran utilidad para su tarea como la *Nietzsches persönliche Bibliothek*, aunque da constancia de los libros que estaban en la biblioteca del filósofo y de varias de las indicaciones y marcas de lectura del propio Nietzsche. En la segunda parte, nuestro autor vincula a Spinoza y Nietzsche desde los fundamentos de sus respectivas filosofías (la sustancia y la voluntad de poder), pasando por las relaciones entre el cuerpo y el pensar, el ‘*conatus*’ y la voluntad de poder, sus respectivas críticas a la moral (específicamente centrándose en el problema de la voluntad, en las nociones de bien y de mal y en el tema de la compasión), hasta, finalmente, vincular el ‘*amor fati*’ con el ‘*amor dei intellectualis*’. Wurzer se pregunta por la posibilidad de un nuevo camino del pensar a partir de Spinoza y de Nietzsche, enmarcando esta tentativa en “un primer ensayo de comprender a Spinoza en la vida intelectual de Nietzsche como posibilidad de la superación del nihilismo pasivo y, con esto, quizás, mostrar *que* Spinoza es un elemento esencial en el puente que conduce a Nietzsche de la ‘nada’ a ‘algo’ y mostrar *cómo lo es*”.⁹

Los trabajos tanto de R. Ávila como de W. Wurzer se han hecho principalmente desde la mirada del estudioso nietzscheano que se acerca a Spinoza. Esto es perfectamente entendible desde un punto de vista cronológico y de la historia del pensamiento. Es Nietzsche quien se encuentra con un pasado cultural que incluye entre su patrimonio espiritual las obras de Spinoza y sus diversas influencias. Ambos trabajos son de una excelencia irreproachable y tenemos la necesidad de al menos mencionarlos e informar al lector al respecto. Ahora bien, nuestro planteamiento es otro. En primer lugar, no se estudia a Spinoza desde la obra de Nietzsche, ya sea desde la ordenación de las menciones implícitas o explícitas a Spinoza, o desde un problema específicamente nietzscheano como el ‘nihilismo’. Tampoco se pretende hacer un retrato de la imagen de Spinoza que Nietzsche fue adquiriendo a través de sus lecturas y de su reflexión (este trabajo es importante pero no se limita a la obra de Nietzsche porque tendría que estudiarse la imagen misma de Spinoza con la que este se encuentra en el siglo XIX alemán, donde confluyen tanto las voces de Goethe, Schopenhauer o Lange¹⁰).

Un estudioso que participa de un punto de vista más ‘spinoziano’ que ‘nietzscheano’ es Y. Yovel. En el segundo volumen de la obra *Spinoza and Other Heretics*, titulado *The Adventures of Immanence*, Y. Yovel estudia lo que considera la “revolución filosófica generada por Spinoza y su principio subyacente”, el de una “filosofía de la inmanencia”.¹¹ El capítulo quinto se titula “Spinoza y Nietzsche: *amor dei* y *amor fati*” y parte de la siguiente aseveración: “*Amor fati* – amor al destino – es el lema altivo con que Nietzsche resume su afirmación filosófica. Nunca antes usada por los filósofos, la expresión es una clara transformación polémica del *amor dei intellectualis* de Spinoza; un rechazo de la primacía del intelecto y el reemplazo del Dios-naturaleza por el destino (*fatum*). (...) Nietzsche lleva a su culminación la filosofía spinoziana de la inmanencia; pero lo hace volviéndola contra sí misma.”¹² La posibilidad de un retrato armónico de ambos pensadores es impedido por la crítica de Nietzsche al ‘amor a la permanencia y a la eternidad’ de Spinoza.¹³

A diferencia del enriquecedor enfoque de Yovel, nosotros nos alejamos de él en dos aspectos. En primer lugar, no partimos de un principio regulador de las lecturas como en su caso el de ‘inmanencia’. Habría que decir que este es el eje de la reflexión

de Yovel, lo que le ha permitido escribir un gran libro que se sitúa entre la historia de las ideas, la historia de la filosofía y la filosofía de la historia, incluyendo a Spinoza como *la* figura central de un proceso emancipador que se extiende por los siglos XVIII, XIX y XX. Pero no confundamos las propuestas de Yovel con las del propio Spinoza o Nietzsche. El autor de este interesante trabajo tiene una fuerte influencia de la filosofía de la historia y probablemente antropologiza el problema de la inmanencia. Además, en sentido estricto, tanto para Spinoza como para Nietzsche, la expresión “filosofía de la inmanencia” es totalmente ajena. En segundo lugar, en nuestra investigación no se abordarán muchos de los ‘grandes’ temas de Nietzsche y nos concentraremos más en su proceder y en el surgimiento de algunos de los que entendemos como puntos claves para la comprensión de su filosofía. En cambio, Yovel, en menos de treinta páginas, consigue incorporar a su discusión nociones como la del ‘eterno retorno’, el ‘*amor fati*’, el ‘*Übermensch*’, la frase ‘Dios ha muerto’, la ‘voluntad de poder’, etc. Esto queda coherentemente ligado con su meta específica: tematizar como objeto de estudio la inmanencia, considerando que esta idea ha marcado un desarrollo fundamental en el pensamiento occidental, finalizando con la defensa de lo que denomina, de un modo fuertemente kantiano, *inmanencia crítica*.¹⁴

A diferencia de estos tres valiosos trabajos, nuestro marco teórico responde a una búsqueda radical sobre aquello que sea la filosofía, su *para qué*, y encontramos en estos dos autores dos modelos de vida filosófica que aún tienen mucho que decirle al hombre actual. Un marco teórico externo a la bibliografía principal y secundaria de Spinoza y de Nietzsche, nos ha permitido plantear el problema mismo de la filosofía, sin tener que acudir a un principio interpretativo regulador y omnicompreensivo (al que se pueda subsumir, por asimilación o contraste, las diversas ‘doctrinas’ expuestas), conduciéndonos a una radicalidad previa a la configuración de un determinado discurso filosófico. Después del contacto inmediato con la escritura filosófica de estos autores ejemplificando su vivencia filosófica en *Pre-facios: introducción vital a la filosofía* (segunda parte de esta *Introducción*), se ha intentado iluminar aspectos que, quizás, sean los de mayor radicalidad en cada uno de estos pensadores; los aspectos que no deberían ser ignorados desde otros discursos filosóficos que interpretan a Spinoza y a Nietzsche. Por otra parte, el encuentro por medio de los ‘afectos’ no pretende ser tanto una llamada de atención sobre la afinidad de dos filósofos sino que nos enfrenta a una ‘forma de pensamiento’ que, con claras diferencias, pugna por formularse en ambos autores. En

este punto, se introduce la obra de Kuno Fischer como mediadora de importancia, no solo para la imagen de Spinoza de Nietzsche, sino en el modo de abordar el problema conceptual y práctico de los afectos. Veamos, a continuación, cuál ha sido este marco teórico para, inmediatamente después, explicitar algunos puntos internos al desarrollo de la exposición.

La vigencia de la tarea filosófica en el presente ha sido el trasfondo que nos ha permitido reunir temáticamente las tres obras que mencionaremos a continuación. Resistiendo los envites reduccionistas dirigidos a la filosofía, los envites lingüísticos, sociales, culturales, etc. y, además, evitando tanto el discurso necrológico como el discurso “superador”, las obras *¿Qué es la filosofía?* (1991) de Gilles Deleuze y Felix Guattari, *¿Qué es la filosofía antigua?* (1995) de Pierre Hadot y *Estética del pensamiento I: El drama de la escritura filosófica* (1998) de Francisco José Ramos, han mantenido, en el espacio siempre conflictivo de las ideas y de la palabra escrita, la virtud propia de la experiencia filosófica. Las fechas de publicación de estas obras son importantes en tanto que dan testimonio de la persistencia de la actitud filosófica a finales de este pasado siglo XX, cuya fatiga histórica, política e intelectual se reflejaba en pensamientos que bajo diversas etiquetas ponían en cuestión la posibilidad misma de la filosofía.¹⁵ Cedamos, brevemente, la palabra a estas tres obras para marcar el tono de las próximas líneas.

La definición de filosofía dada por Deleuze-Guattari es un intento por precisar aquello que es definitorio de la actividad filosófica. Lo que se intenta no es hacer historia de la filosofía, cuyos presupuestos e importancia son otros, sino preguntar por aquello que se hace al filosofar, es decir, preguntar por el quehacer filosófico mismo. La respuesta es la siguiente:

La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en *crear* conceptos. (...) Crear conceptos siempre nuevos, tal es el objeto de la filosofía. El concepto remite al filósofo como aquel que lo tiene en potencia, o que tiene su poder o su competencia, porque tiene que ser creado. (...) Los conceptos no nos están esperando hechos y acabados, como cuerpos celestes. No hay firmamento para los conceptos. Hay que inventarlos, fabricarlos o, más bien crearlos, y nada serían sin la firma de quienes los crean.¹⁶

Siguiendo esta pista intentaremos dar cuenta de algunas de las creaciones conceptuales de los dos autores principales de esta investigación, desde los conceptos de

‘Dios’ en Spinoza o de la ‘voluntad de poder’ en Nietzsche hasta el concepto de ‘afecto’ en ambos. Como cada acto creador es singular, dirigiremos la mirada hacia la escritura de estos autores en el proceso mismo de creación de varios de sus conceptos.

Por su parte, F. J. Ramos ha insistido en la actitud propicia de la filosofía, que se convierte, también, en su exhortación propia. En el primer volumen de su *Estética del pensamiento* se caracteriza la filosofía como un *llamado a la atención*. La atención se dirige a dar cuenta de “las formas de pensamiento, las diversas maneras de pensar, la enorme proliferación de imágenes y conceptos”, que han sido plasmadas de forma magistral por los grandes pensadores.¹⁷ La práctica de esta atención se ejerce siguiendo las siguientes pautas: “...*sorprender* al pensar en su proceso *concreto* de hacerse con, de crecer junto a (*cunrescere*) y consolidar sus propios pensamientos. No está de más decir que de este crecimiento emerge lo que da lugar a la “creación” o *poíesis* filosófica.”.¹⁸ *La escrupulosa atención a los textos que el lector encontrará en esta investigación se debe al querer ir al lugar mismo del surgimiento de los pensamientos, donde el pensar se cristaliza, aunque sea de modo transitorio, dando forma a una filosofía, a una manera de pensar.* De este modo, no se evita el sumergirnos en las escrituras de Spinoza y de Nietzsche mediante facilitadores como las etiquetas históricas o doctrinales (‘racionalismo’, ‘vitalismo’, etc.).

F. J. Ramos ha escrito que se ha de abrir paso a “la tarea de *hacerse* con el movimiento del pensar, de actuar con las acciones del pensamiento en sus más diversas coincidencias o divergencias con las formas de vida.”.¹⁹ Esta frase nos ha servido como horizonte dado su carácter de tarea, permitiéndonos un tipo de lectura que pretende recoger el nivel más radical de todo compromiso filosófico, dígase, el grado cero de la filosofía, su raíz, que conduce a la pregunta por el pensar mismo, como actividad nuclear del filósofo y a las plasmaciones del pensamiento. En Spinoza y en Nietzsche la actividad del pensamiento pasa por una des-subjetivación del pensar. Para el primero, la mente es parte del entendimiento infinito, efecto de la productividad divina en tanto que cosa pensante (por lo que se ha de entender en relación con el atributo pensamiento), para el segundo, los pensamientos son una expresión sígnica de los afectos. Atendiendo la tarea de “hacerse con el movimiento del pensar” en ambos autores, se puede señalar que en el primero se da un movimiento desde los elementos constitutivos de lo real hasta la constitución del ser humano, mientras que en el

segundo, se va desde la idea simple, atomizada, de los pensamientos hasta su eclosión como proceso complejo, evocado en la tríada pensamientos-signos-afectos, no dependiente de un sujeto de conocimiento. Estos dos caminos se abordarán minuciosamente en esta investigación.

Por último, P. Hadot, anclando su análisis en la filosofía antigua, pone su empeño en fortalecer la experiencia vivencial de la filosofía, enfatizando el vínculo entre un discurso filosófico y una elección existencial determinada, esto es, con la defensa de un modo de vida. Su clave interpretativa surge del análisis científico de textos antiguos:

Ante todo, por lo menos desde Sócrates, la opción por un modo de vida no se localiza al final del proceso de la actividad filosófica, como una especie de apéndice accesorio, sino por el contrario, en su origen, en una compleja interacción entre la reacción crítica a otras actitudes existenciales, la visión global de cierta manera de vivir y de ver el mundo, y la decisión voluntaria misma; y esta opción determina, pues, hasta cierto punto la doctrina misma y el modo de enseñanza de esta doctrina.²⁰

Con estas palabras se le quiere recordar al lector que, desde sus orígenes, la elección de un modo de vida precede a la adopción de determinada filosofía. Tanto en Spinoza como en Nietzsche es posible ver lo que se desencadena a partir de la decisión vital de vivir una vida dedicada al pensamiento. Del primero se puede afirmar que logró darle forma conceptual y discursiva al modo de vida que entendió como más adecuado, del segundo, habría que afirmar que la propia tendencia experimental de su trabajo siempre le obligaba a ir más allá en la búsqueda de formas de pensar que correspondieran a una vida de plena afirmación.

Resumiendo nuestro anclaje metodológico, son tres los factores que nos han permitido la unión de lo aquí discutido desde una macro-perspectiva. Por una parte, la insistencia en la idea de una *creación conceptual* (no se trata ni de la reificación de las nociones filosóficas ni de artículos de fe); por otra parte, la determinación existencial de la filosofía marcada por la *opción de un modo de vida* (no el aprendizaje aislado de un discurso filosófico); y, por último, la tarea de *hacerse con el movimiento del pensar*, en tanto que permite rastrear el horizonte hacia el cual tienden las creaciones conceptuales mismas.

Por medio de este encuadre se podrá resaltar, tal y como pretendemos, el carácter experimental y vivencial de ambos autores. La escritura nietzscheana es la más transparente en este caso: queda más que advertido el lector sobre el carácter experimental de lo dicho, queda avisado del carácter hipotético de las tesis y queda bien explicitado el carácter interpretativo de toda iniciativa del conocimiento humano. El caso de Spinoza es distinto, pero transparente en su vocación filosófica. Todo comienza a partir de la auto-posición de la existencia, de la afirmación plena de lo que hay. La primera definición de la *Ética*, la de '*causa sui*', permite ir construyendo, desde el ejercicio de la mente, el modo en que la comprensión de lo real coincide con los modos en que podemos hacer inteligible los procesos naturales, entre estos, los procesos que incumben a la experiencia humana. En ambos casos, la efectividad y veracidad de las propuestas filosóficas se miden en el camino que busca ennoblecer la experiencia humana.

Por último, después de haber reseñado los trabajos de Ávila, Wurzer y Yovel, que nos han abierto el camino que ahora, de modo distinto, pretendemos recorrer y después de explicitar aquellas actitudes filosóficas que determinan en buena medida este recorrer mismo, pasaremos a señalar tres figuras claves que pueden orientar al lector respecto de nuestro marco interpretativo específico.

Hemos encontrado en F. Zourabichvili, W. Kaufmann y E. Fernández tres motivos que han orientando las partes principales de esta investigación. F. Zourabichvili, heredero de la escuela francesa, que va desde Gueroult hasta P. Macherey y P.-F. Moreau, y con una fuerte impronta de Deleuze (del que quizás sea su mejor lector²¹), permite acercarnos como nadie a determinados puntos conflictivos, de difícil hermenéutica para el lector tanto del siglo XVII como para el del siglo XXI. En una nota de su hermoso libro *Spinoza. Une physique de la pensée*, escribe lo que se puede considerar un programa de lectura, un texto programático sobre la lectura de un filósofo, en específico, la lectura de Spinoza:

...nosotros queremos aprender a hablar el spinoziano. (...) Aquí está implicada toda una pedagogía del concepto. ¿Qué quiere decir exponer un texto filosófico? Esto no debe significar traducirlo a un lenguaje común, porque es esta la ilusión por excelencia que obstruye para siempre el acceso a los textos filosóficos. Se trata, al contrario, de conducir al lector o al auditor a comprender la lengua en el que está escrito el texto, lengua necesaria que es a la vez el medio y el efecto del

pensamiento de lo que se expresa. En suma: no extraer significados, produciendo una réplica explícita del texto, sino comprometerse en el movimiento de sentido inseparable del texto mismo; no salir del mismo por medio de una paráfrasis; sino entrar en él a través de un comentario.²²

Entrar en el texto por medio del comentario. Estas palabras de F. Zourabichvili nos alientan en el paso, no siempre fácil, por la cercanía de la escritura de nuestros filósofos, adentrándonos en los estilos de nuestros autores, en sus idiosincrasias, en los modos en que van configurando sus pensamientos. Aún a sabiendas del carácter de incertidumbre interpretativa²³, se intentará escuchar y exponer dos idiomas distintos, el *spinoziano* y el *nietzscheano*, más acá del spinozismo y del nietzscheanismo.

La lectura e interpretación de Nietzsche ha estado marcada, también, por una cercanía al texto. El material trabajado es acotado pero requiere no caer en la tentación de situar a Nietzsche en entornos impropios que hagan su comprensión, en principio, más asequible (póngase por caso, Nietzsche y la ‘historia del ser’ o el rol de Nietzsche en la ‘teoría crítica’). La escritura en Nietzsche se torna en una práctica del más alto rigor; sin lugar a dudas, se trata de uno de los escritores más versátiles y geniales que dio el siglo XIX europeo. Es imprescindible ver la construcción de los problemas en sus ensayos con la escritura, tanto en sus textos publicados como en sus notas. En la introducción de una de sus ediciones de obras de Nietzsche, W. Kaufmann afirma lo siguiente:

...Martin Buber y Franz Rosenzweig han señalado, con relación a su notable traducción al alemán de las Escrituras hebreas, que el estilo del Antiguo Testamento a menudo depende de *Leitworte*, palabras que son centrales y particularmente enfatizadas en algún pasaje y retomadas en otra parte, así estableciendo una referencia interna ininterrumpida – una asociación, que aún si es apenas sentida, añade dimensión al sentido. Quizás no haya autor más bíblico a este respecto que Nietzsche.²⁴

En el caso de Nietzsche, al igual que en el de Spinoza, se ha practicado una lectura desde adentro. Han sido determinadas palabras las que nos han servido de hilo conductor a través de las notas póstumas comentadas. Han sido estos *ecos de sentido*, que añaden más y diversas dimensiones a lo escrito por Nietzsche, lo que nos ha permitido seleccionar textos. Sobre todo, tratándose en muchos casos de textos abiertos y en algunos casos, no muy pulidos. Aún así, son notas que han de ser expuestas aclarando parcelas de este pensamiento tan laberíntico, brindándonos la oportunidad de volver sobre los mismos motivos. No se malentienda, no se está abogando por tratar al

texto-Nietzsche como si se tratara de la *Biblia*, pero sí de incorporar un hábito de lectura tan interno y receptivo a lo que se nos quiere comunicar desde diversas perspectivas. No nos acercamos a la obra de Nietzsche desde un enfoque doctrinal ya cerrado. Al contrario, se intentará dirigir la atención al proceso mismo de la escritura nietzscheana y sus esfuerzos por dar con nuevas interpretaciones sobre los temas clásicos de la filosofía.

En la tercera parte intentaremos dar cuenta de una afinidad entre Spinoza y Nietzsche, basada en la relación entre el pensamiento y la realidad afectiva. Hay un autor que brinda más de una manera de abordar este problema. Se trata de Eugenio Fernández, sobre todo de una conferencia leída en el año 2002, titulada “Cuerpo y signo: la expresión de los afectos”. Después de muchos años dedicados a la figura de Spinoza, con un marcado énfasis en el estudio de la tercera parte de la *Ética*, *Del origen y naturaleza de los afectos*, y sus implicaciones psicológicas y psicoanalíticas, E. Fernández escribió un ensayo tratando de pensar el cuerpo y el mundo afectivo (haciendo el recorrido por diversas nociones como ‘emociones’ o ‘pasiones’) desde el presente. Sus palabras pretenden remarcar el aspecto productivo de los seres deseantes-pensantes que somos, al igual que intentar fijar límites entre los signos y el cuerpo, entendiendo, a su vez, su imbricación:

El cuerpo se hace signo. Pero éste no es solo una unidad de información. Los afectos, transidos ellos mismos de significación, condensan y manifiestan bien esa complejidad. Son una encrucijada en la que se cruzan cuerpo y mente, impulsos y señal, impronta y mutación, conmoción y acción, individuo y colectividad.²⁵

Este carácter de encrucijada marca también esta investigación, no porque esté suspendida en un ‘entre’ sin lugar, sino porque pretende evitar maniqueísmos fáciles del tipo racionalismo-irracionalismo. En la presente investigación estas etiquetas impedirían tanto el planteamiento general y las conclusiones como la lectura cercana de los textos, al seguir de cerca, como pretendemos, los esfuerzos de ambos autores por dar cuenta de una visión integradora del ser humano.

Spinoza y Nietzsche se convierten en dos grandes aliados y maestros en la ocasión de ser y estar como humanos. Spinoza desde su modo de cuidar la autonomía de la mente y del cuerpo, desde la unidad del mismo y único ser. Nietzsche con todas

las maneras en las que intenta hacernos ver cómo lo que se considera más noble surge de lo que se ha considerado más vil.²⁶ En el esfuerzo de no escindir la naturaleza humana, de mantener su integridad, hay algo esencial que pone en evidencia las etiquetas que suelen utilizarse para clasificar en épocas al pensamiento. ¿Qué hacemos con el *racionalismo* de Spinoza, siendo el autor que de modo más claro hasta entonces definió la esencia del ser humano como deseante? Escribió al respecto E. Fernández: “El *deseo* es la esencia del hombre...” Tal expresión no es una frase feliz de algún intelectual a la moda empeñado en dar con un título provocador, sino una afirmación del cauto y geométrico B. Spinoza (E 3AD 1). Y no se trata de una afirmación tan bella como aislada, sino del núcleo de un pensamiento laboriosamente elaborado que recorre su obra y opera como principio de articulación de su sistema.”²⁷ ¿Qué hacemos con el *irracionalismo* de Nietzsche, si cómo se ha pretendido hacer ver en esta investigación, este ha sido un filósofo tan exigente que sin permitirse el consuelo del *fundamento absoluto*, no se cansó de buscar vías para expandir nuestras maneras de conocer?

Si se nos permite utilizar la imagen metafórica de un árbol, una vez más en los ámbitos de la filosofía, diríamos que el suelo fértil de este trabajo doctoral no puede ser más que el legado del pensamiento de Spinoza y Nietzsche. Que la semilla del cual surge este árbol se ha ido enriqueciendo y echando raíces gracias a autores como G. Deleuze, F. J. Ramos y P. Hadot, que su tronco ha ido ganando en fortaleza y consistencia mediante el cuidado y atención de estudiosos como F. Zourabichvili, W. Kaufmann y E. Fernández, que sus diversas ramas son el producto del trabajo del pensamiento colectivo de la lectura, el comentario y la reflexión compartida (desde Fischer a todas las obras de bibliografía secundaria estudiadas) y que, finalmente, buena parte del follaje pretende ser la aportación de este investigador. Aún entendiendo la impermanencia de toda actividad humana, esperemos que algunas de las ramas que sostienen estas hojas puedan mantenerse a través de las alteraciones climáticas y que estas se muestren resistentes, que sin ser perennes logren conservar lo que de vida llevan en su interior. Para lograr una mayor cercanía con estos dos filósofos, en la próxima parte de la *Introducción* se expondrán dos textos que escenifican el compromiso filosófico de ambos. De esta manera, ya nos situamos *in media res*, dejándonos afectar por las escrituras de Spinoza y Nietzsche.

2. Pre-facios: introducción vital a la filosofía

A continuación, se presentarán y comentarán dos textos claves que nos enfrentan a la exigencia básica tanto de Spinoza como de Nietzsche: el tránsito hacia una vida más noble, más plena, más íntegra. Nos parecen muy acertadas las siguientes palabras de R. Ávila: “Spinoza y Nietzsche comparten una visión de la filosofía como tránsito desde la enfermedad hasta la salud, como camino de salvación y de liberación.”.²⁸ El marcado aspecto práctico de ambos autores queda fielmente reflejado en estos textos de “conversión” o de decisión de transformar la propia vida en una vida de exigencia en el pensamiento, desde la independencia respecto de objetos o doctrinas externas y en la búsqueda de una forma de salud superior. Los textos a los que nos referimos son el comienzo del *Tratado de la reforma del entendimiento* de Spinoza y el prólogo a la segunda edición de *La ciencia jovial* de Nietzsche.

2.1. Spinoza: la búsqueda de un bien verdadero y comunicable

El *Tratado de la reforma del entendimiento* es una obra incompleta por lo menos en dos sentidos. En primer lugar está inacabada, su redacción se interrumpe bruscamente. En segundo lugar, las herramientas conceptuales spinozianas aún están por ganar contornos decisivos presentes en su obra posterior. A este respecto es destacable la falta de dos conceptos esenciales de la *Ética*. Por una parte, G. Deleuze señaló la ausencia en el *Tratado de la reforma del entendimiento* de las *nociones comunes*, concepto que aúna tanto la tendencia generalizante de un conocimiento que pretende tener validez más allá de lo particular, junto al carácter concreto de las realidades que implica sin convertirse en una abstracción.²⁹ Por otra parte, P.-F. Moreau ha señalado la falta de elaboración del concepto de *conatus*, que impide un rol más activo del ser humano respecto de sus relaciones con aquello que lo determina de modo extrínseco.³⁰ Sin pasar por alto estas objeciones, entre otras también certeras, la lectura del inicio de este opúsculo es una puerta de entrada privilegiada al pensamiento spinoziano.

Si bien la primera parte de esta investigación, centrada en el pensamiento de Spinoza, se ocupa principalmente de la *Ética*, se recogerán del *Tratado de la reforma del entendimiento* algunas explicaciones que hacen más comprensible la segunda parte de dicha obra (por ejemplo, las propiedades de la buena definición y la *fuerza nativa* de nuestra inteligencia). Ahora bien, hay un punto que permite traer a colación el tratado inacabado en relación con el pensamiento maduro de Spinoza, se trata de aquello que le da el verdadero carácter filosófico a su reflexión: el horizonte práctico del pensamiento de Spinoza. En palabras de A. Domínguez la “bella introducción” del *Tratado de la reforma del entendimiento* “resume el proyecto vital y filosófico de Spinoza”.³¹ El tono de este inicio es muy distinto al que encontraremos en la *Ética* pero, como se tendrá la ocasión de examinar, las estrategias de interpelación al lector para que se ponga en la situación de tener que elegir entre una vida conducida por la potencia del pensamiento o dejarse llevar por la falta de meditación, estando al arbitrio de causas externas, enlazan perfectamente ambas obras. Es desde este enfoque práctico y de invitación que se pasará, a continuación, a estudiar los primeros párrafos de este opúsculo. Entonces, se verá la insistencia de la meta propiamente filosófica en Spinoza, aquella que da título a su obra principal.

Sin poder saber con plena seguridad si el título completo de este tratado es de la pluma de Spinoza, en él se explicita el camino que se pretende seguir. *Tractatus de intellectus emendatione et de via qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur*, título que A. Domínguez traduce por *Tratado de la reforma del entendimiento y del camino por el que mejor se dirige al verdadero conocimiento de las cosas*.ⁱ Como escribe Michelle Beyssade el término latino “*emendatio*” designa tanto la corrección de un texto, por medio de pruebas y argumentos, como el remedio que se le da a una enfermedad.³² Tanto la implicación filológica como la médica se adscriben a un esfuerzo de purga o purificación que permite, ya sea esclarecer el sentido de un texto o curar o preservar el estado de salud de un cuerpo. La purificación en este caso se dirige al entendimiento y al conocimiento que se puede alcanzar de las cosas. Por lo que resulta que el lector se encuentra ante un tratado que pretende dirigir el entendimiento hacia un conocimiento verdadero de las cosas por medio de un trabajo de cuidado, de limpieza y de re-conocimiento, del entendimiento. Lo que, en primera instancia, podría

ⁱ De ahora en adelante TIE.

pasar por un tratado de lógica se convierte de modo inmediato, iniciada la lectura, en un texto de alto contenido moral, y con recursos conocidos por un lector culto en textos de esta índole. La primera y reveladora línea de este tratado expone lo siguiente:

Después que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria, son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mí causa y objeto de temor, no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas, me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara al ánimo; más aún, si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema.ⁱ

El importante historiador y filósofo de la ciencia A. Koyré, también traductor de la obra que nos ocupa, escribe respecto de este inicio que “es muy raro encontrarse con un tratado de lógica que comience por una exhortación moral” y añade “pero no hay nada más spinozista”.³³ Inmediatamente el lector se encuentra ante dos situaciones a destacar: se habla desde la primera persona y se toma la experiencia como maestra. Estos dos puntos coordinan lo que se puede llamar una *introducción vivencial a la filosofía*. El fin de esta introducción, dividida por comodidad expositiva en diecisiete párrafos, es mostrar la pertinencia de la elección de una vida orientada por y desde la filosofía.³⁴ El escenario inmediato de esta toma de conciencia es la vida cotidiana, la de cualquiera de nosotros. Desde el trajín cotidiano comienza la meditación que preparará una decisión racional, no intuitiva o milagrosa. Los pasos seguidos serán indicados por el narrador, quien, sin dejar de ser un ‘yo’ se convierte en cualquiera, es decir, estamos frente a un relato personal pero no determinado de modo autobiográfico. La apelación a lo individual de cada uno de nosotros, seres humanos, es esencial en la medida en que la toma de decisión en favor de una vida guiada por la filosofía parte desde lo más íntimo de cada uno, hay un ejercicio intransferible. *No se vive del modo más afirmativo posible porque otros nos impongan cómo vivir, por eso el gesto singular es imprescindible*. Destacando el carácter de conversión de este texto, P.-F. Moreau indica lo siguiente: “la narración de una conversión es menos la narración de la vida de un individuo que la de la transformación de esa vida” e indica que “siempre hay algo

ⁱ “Postquam me Experientia docuit, omnia, quae in communi vitâ frequenter occurrunt, vana, & futilia esse: cùm viderem omnia, à quibus, & quae timebam, nihil neque boni, neque mali in se habere, nisi quatenus ab iis animus movebatur, constitui tandem inquirere, an aliquid daretur, quod verum bonum, & sui communicabile esset, & à quo solo, rejectis caeteris omnibus, animus afficeretur; imò an aliquid daretur, quo invento, & acquisito, continuâ, ac summâ in aeternum fruerer laetitiâ.”

esencialmente singular en una conversión – no se convierte a un pueblo, incluso si se le bautiza a la fuerza.”.³⁵

Por lo ‘vano’ y ‘fútil’ de la vida ordinaria no hay que entender un juicio valorativo despectivo respecto de lo cotidiano, sino que se intenta poner en evidencia el orden, no elaborado ni intelectual ni afectivamente, de lo que ocurre con frecuencia sin pasar por la criba de la reflexión, considerado, a su vez, como un orden con estatuto propio; independiente de las relaciones no siempre positivas en las que se ve involucrado el ser humano en su diario vivir. La ausencia de elitismo en estas primeras palabras se evidencia en la contundente expresión que despliega cuál es el tipo de búsqueda que inicia la decisión tomada: “me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse”. Lo que se decide buscar ha de ser comunicable, es decir, compartido. Lo que se busca no es un secreto. La búsqueda de este verdadero bien es lo que hace al pensamiento de Spinoza político desde sus bases más íntimas, desde el reconocimiento de la situación del individuo. Como afirma A. Lécrivain: “Es esta norma interna lo que hace que el spinozismo no sea un nihilismo moral, es decir, la ausencia o supresión pura y simple de toda norma trascendente, por ejemplo, de un orden religioso, sino la expresión positiva, o mejor dicho, verdaderamente ética, vivida y activa de esa norma inmanente.”.³⁶

Es la experiencia quien enseña que no basta con el orden común, tal y como se dan las cosas en el diario vivir. Con el caudal de información ganada mediante las experiencias vividas, se llega a la conclusión de que aquello que le producía temor al narrador, en sí mismo no tenía ninguna propiedad intrínseca que lo definiera como algo bueno o como algo malo. Muy al contrario, lo que la experiencia le ha enseñado al narrador, es cómo su ánimo se ha visto afectado de diversas maneras por los objetos con los que se encuentra. Son las fluctuaciones de su ánimo las que causan que el narrador se pregunte, se dé a la tarea de indagar, si existe algo que de modo definitivo afectara su ánimo, pero no ya desde el temor, ni desde lo bueno y lo malo (entendidos como productos de las maneras en que somos afectados) o desde los fluctuantes vaivenes del diario vivir, sino algo que “hallado y poseído, [lo] hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema”. Que la experiencia sea maestra, que enseñe, ya pone en sobreaviso sobre las herramientas que se ponen en juego, se trata de orientarnos cognitivamente, es decir, se trata de una búsqueda de conocimiento; por lo cual, se trata

de una investigación. Ahora bien, esta búsqueda, su material inmediato dado por la experiencia, se expresa por medio de lo que se designará de modo preciso en la *Ética* como afectos. El primer afecto al que se hace alusión es al temor, el miedo, el cual evidencia su falta de consistencia autónoma y deja ver su carácter relativo y condicionado. El segundo afecto es la alegría, el cual se vincula a la búsqueda de un posible objeto. Por el momento no tendremos definición técnica respecto de los afectos pero entiéndase que estamos frente a modificaciones de nuestro ánimo, de afecciones anímicas que nos disponen en nuestro diario vivir a actuar o padecer de determinadas maneras, a comportarnos, en definitiva, bajo determinados condicionantes que pueden favorecer o desfavorecer el despliegue de lo que somos. Esta búsqueda cognoscitiva se ve ligada a un fuerte componente afectivo, se trata de la búsqueda que permita *gozar* de modo perfecto. Con lo que no cuenta el narrador es con un binomio moral del tipo bien-mal para orientar su búsqueda, dado que la experiencia le ha mostrado cómo es el ser humano quien insufla de realidad moral cosas que sencillamente nos afectan y a partir de sus efectos en nosotros, terminamos adscribiéndoles esa presencia axiológica, incluso olvidando cómo llegaron a tener ese valor.

El segundo párrafo comienza con una reiteración: “*me decidí finalmente*” (*me tandem constituisse*). El “finalmente” brinda una consideración temporal, en el sentido de que se trata de una decisión pre-meditada, trabajada previamente. No estamos frente a un alegato de imperativismo o ante una decisión imprudente. Desde el meollo de lo cotidiano comienza un ejercicio de pensamiento, una meditación. Aprovechando el esquema de F. Mignini comencemos pues a ver esta decisión dividida en tres fases: párrafos 2-6 primera fase de la decisión, párrafos 6-10 segunda fase y párrafos 10-11 tercera fase.³⁷ En la primera fase se inicia la narración, que remite al pasado (la decisión ya ha sido tomada), desde la incertidumbre de dejar bienes ciertos por un bien incierto. El narrador cuenta con lo que tiene en la vida común ordinaria. ¿Por qué poner en riesgo lo que da como seguro en este orden? En principio no sería racional dejar algo cierto por algo incierto. Es este el tono que inicia la narración, la de una reflexión racional sobre la forma de vida más adecuada. Las primeras caracterizaciones de aquello que domina el espacio de lo común-ordinario son “las ventajas que se derivan del honor y de las riquezas”. Si uno se decide con seriedad en la búsqueda de algo que, si es posible hallarlo, brindará una suprema alegría, dejaría sin atender los menesteres vinculados al honor y a las riquezas. La primera disyuntiva se mece entre

dejar lo que parece un bien cierto por algo incierto. Si uno se priva de los beneficios del honor y las riquezas, podría alejarse de este bien para siempre – en el caso de que este residiera en ellos – pero de no estar en ellos y uno se mantiene en la búsqueda exclusiva de estos, podría impedirse alcanzar tal obtención.

El próximo paso es considerar la cómoda especulación de si fuera posible alcanzar el verdadero bien y con él una “nueva regla de vida” (*ad novum institutum*), “aunque no cambiara mi forma y estilo habitual de vida”. La experiencia vuelve a ser su papel para responder a esta posibilidad: “muchas veces lo intenté en vano”. La tesisura es la siguiente, el narrador se percató de la imposibilidad conciliatoria entre el hallazgo del verdadero bien y permanecer en una forma de vida determinada por el hábito y la regla de la vida ordinaria. La conclusión será la incompatibilidad entre una vida orientada hacia el verdadero bien y permanecer imbuido en el circuito de los beneficios producidos por el honor y las riquezas. A estos dos poderosos elementos se le añadirá el placer como una tríada que, si no es manejada con precaución, termina por manejar a los seres humanos. El poder causal de estos elementos se ejerce en el hecho de que “distraen estas tres cosas la mente humana, que le resulta totalmente imposible pensar en ningún otro bien.” (TIE 3). Estas tres instancias se recogen, también, de lo ganado por medio de las vivencias, es decir, de la experiencia: “lo que es más frecuente en la vida y, por lo que puede colegirse de sus obras, lo que los hombres consideran como el sumo bien, se reduce a estas tres cosas: *las riquezas, el honor y el placer*” (TIE 3). Este trío es un *topos* clásico que recoge, en términos explicativos del comportamiento, factores centrales para comprender las conductas de los seres humanos. Es necesario resaltar el aspecto de embotamiento que pueden producir las riquezas, el honor y el placer. Lo embotado es el pensamiento, se trata de figuras que entorpecen la agilidad del pensar y el crear. Aferran el ánimo y detienen los procesos de conocimiento de sí, de los demás y del entorno. No se ha de perder de vista que estamos frente a una *emendatio*, de una reforma del entendimiento. Y si estos tres temas se traen a colación es porque pueden llegar a influir en el proceso cognitivo mismo. Desde el primer momento, la reforma tiene que vérselas con el entramado más cotidiano y efectivo respecto de las conductas humanas. Estamos frente a un problema de distracción de la mente, en el sentido de que la mente esta fuera de sí porque literalmente está vertida hacia los objetos externos. Respecto del placer se afirma que el ánimo queda tan absorto con sus efectos que “le impide totalmente pensar en otra cosa”.

La oposición entre el movimiento del pensar y la fijación (la idea fija) será constante en la filosofía spinoziana. El riesgo de una relación de dependencia obsesiva con el placer se debe, en primer lugar, a su fuerza de acaparamiento y, en segundo lugar, al vacío, a veces interpretado como tristeza, que deja lo insaciable, la insatisfacción después del goce producido. Y esto último, afirma Spinoza, aunque “no impide pensar, perturba, sin embargo, y embota la mente”.

Por su parte, lo mismo sucede con los honores y las riquezas: llegan a embotar la mente, se convierten en ideas fijas y, entonces, languidece cualquier intento de potenciar el entendimiento. El problema más radical estriba en llegar a pensar que los honores y las riquezas son el sumo bien y, entonces, considerarlos como dignos de ser buscados por sí mismos. A este respecto, el honor es el más peligroso, su fuerte distracción de la mente se debe a que “siempre se da por supuesto que es bueno por sí mismo” y que es “el fin último al que todo se dirige” (TIE 5). Por medio del “honor” o de los “honores” se pretende hacer referencia al cruce entre la vanidad y el ansia o afán de fama (de gloria y poder). En tal caso la mente se ve ligada, de modo servil, a algo externo a su propia constitución. Los honores y la riqueza conllevan un riesgo considerable y es la ausencia de decepción, a diferencia de los placeres sensuales: “sino que cuanto más se posee de cada uno de ellos, más aumenta la alegría y más, por tanto, somos incitados a aumentarlos; y si nuestra esperanza se ve alguna vez frustrada, nos invade una inmensa tristeza.”. La insatisfacción vinculada al placer sensual es de naturaleza distinta a la vinculada al vanidoso afán de honores y a la insaciable acumulación de riquezas. Según este narrador anónimo pero concreto, en el caso de los honores y las riquezas no hay sentimiento alguno que pueda contener una creciente búsqueda posterior de estos. Lo que subyace a la exposición es una enconada defensa de la independencia de lo que puede el entendimiento ejercido por cada cual y la debilidad de un ser humano que se defina por sus dependencias. Lo que está en juego es el vivir mismo: “el honor es un gran estorbo, ya que para alcanzarlo, tenemos que orientar nuestra vida conforme al criterio de los hombres, evitando lo que suelen evitar y buscando lo que suelen buscar” (TIE 5).

En el parágrafo 6 desemboca esta primera fase de la decisión y comienzan a abordarse los contenidos de la segunda fase. En primer lugar, se lleva hasta el límite la imposibilidad conciliatoria de una vida que dependa extrínsecamente de las riquezas,

honores y de los placeres sensuales – con la obstrucción de la lucidez que esto implica – y la dedicación hacia un nuevo proyecto de vida, de una nueva tarea (*institutum*).³⁸ Lo irreconciliable entre la disyuntiva ‘vida ordinaria y nuevo modo de vida’, obliga al narrador a sopesar un criterio que le permitiese tomar una decisión prudente y racional. Por lo cual, escribe el narrador ‘yo-nosotros’: “me veía obligado a indagar qué me sería más útil; ya que, como dije, me parecía querer dejar un bien cierto por otro incierto”. En este momento el narrador extenúa la posibilidad de una “conversión filosófica” sin cambiar su actual modo de vida y se topa con la imposibilidad de intentar mantener dos formas de vida radicalmente opuestas, a esta conclusión se llega incluso sabiendo que, por lo menos desde lo más cercano e inmediato, si continúa la búsqueda por un bien verdadero dejaría algo cierto (los beneficios de la vida común y corriente) por algo aún por conocer (verdadero bien). La segunda fase de la decisión estará marcada por el cuestionamiento mismo de los bienes aparentes que dominan la conducta humana. Aprovechando las descripciones anteriormente expuestas sobre los efectos del placer, los honores y las riquezas, se pone en entredicho que estos sean realmente bienes ciertos, dado que hacen depender al ser humano servilmente de algo externo y que impiden un movimiento del pensar rico en conceptos, conduciéndolo hacia su estancamiento. El corte con estos elementos básicos del diario vivir se debe a un ejercicio de *meditación*, una meditación racional que no solo ha analizado los efectos producidos en una relación de dependencia respecto de los placeres, honores y riquezas sino que se orienta por medio de un criterio de utilidad; a su vez alejado de la insatisfacción e insaciabilidad que se halla en la vida ordinaria. La reflexión conduce al siguiente paso: “Pero, después de haber meditado un poco sobre esta cuestión, descubrí, en primer lugar, que si dejando esas cosas me entregaba a la nueva tarea, abandonaría un bien incierto por su propia naturaleza (como fácilmente podemos colegir de lo ya dicho) por otro bien incierto, pero no por su naturaleza (pues yo buscaba un bien estable), sino tan sólo en cuanto a su consecución.”ⁱ La diferencia capital en la reflexión es la siguiente, se ha pasado de la disyuntiva de dejar bienes ciertos por un bien incierto a la constatación de dejar bienes inciertos por un bien cierto en su naturaleza, esto es, algo en sí mismo digno de ser buscado, pero cuya búsqueda es

ⁱ “Sed postquam aliquantulum huic rei incubueram, inveni primò, si, hisce omissis, ad novum institutum accingerer, me bonum suâ naturâ incertum, ut clarè ex dictis possumus colligere, omissurum pro incerto, non quidem suâ naturâ (fixum enim bonum quaerebam), sed tantum quoad ipsius consecutionem...”

incierto en la medida en que no hay nada que asegure hallar este bien; el verdadero bien es incierto no por su naturaleza sino por su posesión.

La clave del proceso de decisión se centra en una meditación seria que va deliberando las consecuencias de seguir una u otra vía, analizando los elementos que constituyen una u otra forma de vida. Por esta razón el narrador afirma que: “Con mi asidua meditación llegué a comprender que, si lograra entregarme plenamente a la *reflexión*, dejaría males ciertos por un bien cierto.” (TIE 7).ⁱ El estado de obligatoriedad del narrador, que en ocasiones parece que está en la muy necesaria situación de cambiar su vida, de transformarla y si no lo hace corre el peligro de no tener vida alguna, se compara a la situación vital de un enfermo. Se añade, pues, el *topos* de la terapia médica-intelectual; como se había dicho anteriormente ya en la palabra *emendatio* se incluye este matiz. La puesta en escena dramática y exigente, aunque no agónica dado que todo el proceso está orientado por la meditación, es la siguiente: “Yo veía, en efecto que me encontraba ante el máximo peligro, por lo que me sentía forzado a buscar con todas mis fuerzas un remedio, aunque fuera inseguro: lo mismo que el enfermo mortal, cuando prevé la muerte segura, si no se emplea un remedio se ve forzado a buscarlo con todas sus fuerzas, aunque sea inseguro, precisamente porque en él reside toda su esperanza.”ⁱⁱ En estas palabras se da una extraña mezcla entre un sujeto tan activo como pasivo, que activamente busca, pero pasivamente espera encontrar en objetos externos lo que tanto puede incrementar la calidad de su vida como disminuirla. Ciertamente se evidencia la falta de un concepto fuerte de *conatus*, como bien señaló P.-F. Moreau³⁹, aunque se haga hincapié en que las cosas que valora y busca el vulgo (riquezas, honores, placeres sensuales) “no nos proporcionan ningún remedio para conservar nuestro ser, sino que incluso lo impiden y con frecuencia causan la muerte de quienes las poseen y siempre causan la de aquellos que son poseídos por ellas.” (TIE 7). En definitiva, se trata de poder llevar una vida independiente y libre y de no ser poseído, no estar fuera de sí, no dejar de fortalecer el núcleo integrador de una vida que pueda ser nombrada como *nuestra* vida, *mi* vida (lo que Nietzsche denominará como ‘tomar posesión de sí’). A. Domínguez se refiere a la “enfermedad mortal” a la que

ⁱ “Assiduâ autem meditatione eò perveni, ut viderem, quòd tum, modò possem penitùs deliberare, mala certa pro bono certo omitterem.”

ⁱⁱ “Videbam enim me in summo versari periculo, & me cogi, remedium, quamvis incertum, summis viribus quaerere; veluti aeger lethali morbo laborans, qui ubi mortem certam praevidet, ni adhibeatur remedium, illud ipsum, quamvis incertum, summis viribus cogitur quaerere, nempe in eo tota ejus spes est sita...”

alude el texto como una *crisis existencial*. Escribe A. Domínguez, “Spinoza se hallaba ante una alternativa radical entre las dos formas de vida, y su decisión era urgente (...) No era, sin embargo, cuestión de voluntad o de fe, como en Pascal o en Marcel, sino de meditación y reflexión, como en Sócrates y Descartes. Y ello necesitaba tiempo, una especie de maduración paulatina, de experiencia intelectual y moral, que comportaba un cambio de valores y de rumbo.”.⁴⁰

Todo el párrafo 8 está dedicado al aspecto mortal de las tres cosas que tanto obsesionan a la gente. Esta relación con la muerte indica de modo terminante que no se trata de *remedios* sino de verdaderos *venenos*. Así, por ejemplo, muchos han sido “perseguidos a muerte por sus riquezas”, otros se han muerto por hacerse ricos, por los riesgos que han tomado por acumular y acrecentar sus riquezas, pagando “con su vida la pena de su estupidez”. Muchos son los que han padecido por mantener esa dependencia de los demás que Spinoza aglutina en la designación de ‘honores’, ya sea para alcanzar la fama y la gloria o para mantenerlas. Y, también, el abuso del placer sensual es la causa de que más de uno haya acelerado su muerte.

El resultado de la meditación deliberada se dirige hacia la calidad del *objeto* deseado, “al que nos adherimos por amor”. Es en el objeto en el que este narrador cifra el origen de los males, en los modos en que nos afecta el ánimo, es decir, por los efectos que produce en nosotros: “Pues aquello que no se ama, no provoca nunca luchas, ni tristeza, ni pereza, ni envidia, si otro lo posee, ni temor ni odio ni, en una palabra, ninguna conmoción interior; pero todo eso tiene lugar cuando se aman cosas que pueden perecer, como son todas esas de que acabamos de hablar.” (TIE 9).ⁱ Son las conmociones, las afecciones, que producen los objetos las que causan la desdicha de una vida fluctuante, expectante, a la vez afanosa e insaciable y envuelta en una lucha con sus pares por la obtención de los objetos deseados. De aquí que la meditación conduzca, por contraposición a los bienes perecederos, a la siguiente formulación: “Por el contrario, el amor hacia una cosa eterna e infinita apacienta el alma con una alegría totalmente pura y libre de tristeza, lo cual es muy de desear y digno de ser buscado con

ⁱ“Nam propter illud, quod non amatur, nunquam orientur lites, nulla erit tristitia, si pereat, nulla invidia, si ab alio possideatur, nullus timor, nullum odium, &, ut verbo dicam, nullae commotiones animi; quae quidem omnia contingunt in amore eorum, quae perire possunt, uti haec omnia, de quibus modò locuti sumus.”

todas nuestras fuerzas.” (TIE 10).ⁱ Lo definitivo son los efectos que produce el objeto buscado y en este caso se trata de una búsqueda conducente a la transformación de la vida desde la inmediatez cotidiana hasta su máxima alegría. Lo ‘útil’ antes mencionado comienza a tener un perfil más preciso.

En este parágrafo 10 comienza la tercera y última fase de la decisión. La seriedad de la deliberación, calificativo que se repite a lo largo de la exposición, implica el esfuerzo de entender el aspecto coercitivo de los efectos subyugantes de las afecciones. Esta meditación deliberada no concluye ensalzando las virtudes del – aún no hallado – verdadero bien, sino que tiene que considerar la materialidad de los efectos producidos en nosotros por las cosas: “Pero no en vano utilicé antes la expresión: “si lograra entregarme seriamente a la reflexión”. Pues, aunque captara estas cosas con toda claridad, no por eso podía deponer toda avaricia, todo deseo sexual y toda gloria.” (TIE 10).ⁱⁱ La intelección no produce milagros pero crea el camino para cambiar determinado tipo de relación efectiva. Es a través de los pensamientos contenidos en su ejercicio de deliberación que el narrador logra, por primera vez expuesto así en su relato, ocuparse seriamente de la posibilidad de una “nueva tarea”, siendo la única posibilidad de poner en su lugar las afecciones anímicas retrotrayéndolas al modo en que se producen en el trajín de la vida ordinaria. Por medio del ejercicio intelectual se desmonta el proceso de reificar como cosas en sí e incambiables a los honores, las riquezas o los placeres sensuales. El entendimiento logra que el narrador se percate de que sí hay remedios contra los males que puedan producir. Mientras más practicaba estos ejercicios de meditación, reflexionando sobre la calidad del objeto, los efectos que producen y el origen de su producción, más persistían los momentos de claridad en donde el narrador podía situar los males, los efectos y los remedios. Al llegar a este punto, donde lo que inicialmente se tomaba por bienes ciertos se ha convertido en algo analizable y manejable, se le da un giro definitivo a la argumentación porque se abre la vía de un verdadero “uso de los placeres”, de una economía afectiva que no reprime sino que busca lo útil. Afirma, pues, el narrador: “...comprendí que el conseguir dinero, placer y gloria estorba, en la medida en que se los busca por sí mismos y no

ⁱ “Sed amor erga rem aeternam, & infinitam solâ laetitiâ pascit animum, ipsaque omnis tristitiae est expers; quod valdè est desiderandum, totisque viribus quaerendum.”

ⁱⁱ “Verùm non absque ratione usus sum his verbis: *modò possem seriò deliberare*. Nam quamvis haec mente adeò clarè perciperem, non poteram tamen ideò omnem avaritiam, libidinem, atque gloriam deponere.”

como medios para otras cosas. Pues, si se buscan como medios, ya tienen una medida y no estorban en absoluto, sino que, por el contrario, ayudarán mucho al fin por el que se buscan, como mostraremos en su lugar.”ⁱ El dinero, el placer, la gloria son medios, incluso pueden ser útiles, dependiendo del fin al que se aspire, pero no son valiosos en sí mismos, no vale la pena una vida orientada, encadenada, a estos factores. No hay condenación, hay un colocar en su justo lugar aquello que muchos consideran lo que puede ser de más alta aspiración para un ser humano.

Después del recorrido narrativo de los primeros once párrafos, a continuación el lector se encuentra con una voz narrativa muy alejada del decisionismo y de la “enfermedad mortal”. Se trata de un cambio de registro, donde se nos va a exponer qué se entiende por *verdadero bien* y qué es el sumo bien. Comienza pues una serie de aclaraciones filosóficas, que en el esquema de F. Mignini se inicia en los párrafos 12 y 13 como una “ilustración de la perspectiva filosófica”. La primera aclaración es que “el bien y el mal sólo se dicen en sentido relativo, de forma que una y la misma cosa se puede decir buena y mala en sentidos distintos, lo mismo que lo perfecto y lo imperfecto.” (TIE 12).ⁱⁱ La expresión “en sentido relativo” ha de comprenderse tal y como se expone en el primer párrafo, cuando el narrador afirmaba que “como veía que todas aquellas cosas que eran para mí causa y objeto de temor, no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas”. Lo relativo es, específicamente, el estar en una relación determinada en la cual un objeto particular nos afecta y produce unos efectos concretos. Es decir lo bueno y lo malo, al igual que lo perfecto y lo imperfecto, se definen, o son definidos, en base a la relación que mantenemos con las cosas y no son valores con una entidad axiológica propia, no hay bueno o malo en sí o lo perfecto o lo imperfecto en sí mismo. Si los juicios valorativos no encuentran una justificación propia es porque se parte de que “todo cuanto sucede, se hace según el orden eterno y según las leyes fijas de la Naturaleza.” (“omnia, quae fiunt, secundem aeternum ordinem, & secundum certas Naturae leges fieri.”). He aquí el principio que hace inteligible el pensamiento de Spinoza, la noción

ⁱ “...praesertim postquam vidi nummorum acquisitionem, aut libidinem, & gloriam tamdiu obesce, quamdiu propter se, & non, tanquam media ad alia, quaeruntur; si verò tanquam media quaeruntur, modum tunc habebunt, & minimè oberunt, sed contrà ad finem, propter quem quaeruntur, multùm conducent, ut suo loco ostendemus.”

ⁱⁱ “Quod un rectè intelligatur, notandum est, quòd bonum, & malum non, nisi respectivè, dicantur; adeò ut una, eademque res possit dici bona, & mala secundùm diversos respectùs, eodem modo ac perfectum, & imperfectum.”

fuerte de una “naturaleza de las cosas”, Naturaleza o Dios, de la cual cada uno de nosotros es parte. El ser humano es parte de esta naturaleza pero no tiene una plena autonomía respecto de ella, de ahí el carácter relativo de sus juicios valorativos. El ser humano, finito como es, no puede abarcar con su pensamiento el orden de la Naturaleza.

Después de haber situado los juicios axiológicos como producto de la interacción entre el ser humano y su entorno, se lleva a cabo una importante estrategia de orden conceptual con efectos prácticos dirigidos hacia la meta de llevar al ser humano hacia una mayor perfección. Aún sabiendo sus limitaciones, el ser humano “concibe una naturaleza human mucho más firme que la suya y ve, además, que nada impide que él la adquiera”, sintiéndose “incitado a buscar los medios que le conduzcan a esa perfección.” (TIE 13).ⁱ De este modo, se hace un doble movimiento teórico. En primer lugar, se des-substancializa el ámbito de la axiología con relación al modo en que se producen los valores y, en segundo lugar, se puede observar cómo por medio de la concepción dirigida hacia un fin práctico, los conceptos, pensados desde su operatividad, logran producir efectos en la existencia humana. La operatividad consiste en la utilización de conceptos con el fin de que el ser humano goce de ese verdadero bien. Con esta doble indicación se llega, pues, a las siguientes conclusiones: “Todo aquello que puede ser medio para llegar a ella, se llama verdadero bien; y el sumo bien es alcanzarla, de suerte que el hombre goce, con otros individuos, si es posible, de esa naturaleza.” (TIE 13).ⁱⁱ Después de una crítica a la fetichización de las proyecciones valorativas humanas, se desplaza el enfoque a un recto uso de las nociones para alcanzar aquello que el narrador de los primeros once párrafos buscaba: un cambio radical en la forma de vida, una verdadera conversión filosófica. De nuevo, al igual que en el párrafo 13 trasluce aquello que está detrás de la argumentación spinoziana, esto es, una noción que a modo de principio integrador implica activamente todo lo que es. A la naturaleza perfeccionada, llevada hasta su máximo de goce y virtud, le está señalada como horizonte: “el conocimiento de la unión que la mantiene con toda la Naturaleza.” (“...nimirum esse cognitionem uniones, quam mens cum totâ Naturâ habet.”) (TIE 13). Estos dos párrafos (12 y 13) evidencian un tono profundamente spinoziano que va

ⁱ “...& interim homo concipiat naturam aliquam humanam suâ multò firmiorem, & simul nihil obstare videat, quominus talem naturam acquirat, incitatur ad media quaerendum, quae ipsum ad talem ducant perfectionem...”

ⁱⁱ “...& omne illud, quod potest esse medium, ut eò perveniant, vocatur verum bonum; summum autem bonum est eò pervenire, ut ille cum aliis individuis, si fieri potest, tali naturâ fruatur.”

desde el situar al ser humano en y como parte de la Naturaleza, lo que implica una desantropologización de la Naturaleza, para luego desde este condicionamiento buscar la potenciación superior de lo que podemos llegar a ser.

Los siguientes tres párrafos proponen, en palabras de F. Mignini, “el programa de una vida auténtica”. Después que la voz teórica más sólida de los dos anteriores párrafos se refiriera a las nociones de ‘Naturaleza’ y de ‘naturaleza humana’ y el modo en que esta puede ser perfeccionada, el párrafo 14 se vuelve programático. Ahora es posible entender que el ‘yo’ del comienzo es y será un ‘nosotros’:

Este es, pues, el fin al que tiendo: adquirir tal naturaleza y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo. Para que eso sea efectivamente así, es necesario entender la Naturaleza, en tanto en cuanto sea suficiente para conseguir aquella naturaleza (humana). Es necesario, además, formar una sociedad, tal como cabría desear, a fin de que el mayor número posible de individuos alcance dicha naturaleza con la máxima facilidad y seguridad.ⁱ

El ‘yo’ vertido en el ‘nosotros’ busca, lo había anunciado, un bien comunicable y compartible; lugar de encuentro y reconocimiento en tanto que humanos. Este atisbo de proyección social desde la preocupación singular es lo que define la ética spinoziana. A continuación, se esbozan elementos esenciales para la consecución de esa transformación individual y social simultáneamente implicada por estos pensamientos. El párrafo 15 presenta tres ámbitos del saber que no han de faltar para el desarrollo de este tipo humano, esto es, la filosofía moral y educativa, la medicina y la ciencia y la técnica: “Hay que consagrarse además a la filosofía moral, así como a la doctrina de la educación de los niños. Como, por otra parte, la salud es un medio no poco importante para alcanzar ese fin habrá que elaborar una medicina completa. Y, como muchas cosas difíciles se hacen fáciles mediante el arte, y podemos con su ayuda ahorrar mucho tiempo y esfuerzo en la vida, tampoco hay que despreciar de ningún modo la mecánica.”^{ii 41} Condición previa de todo este horizonte político-social programático es,

ⁱ “Hic est itaque finis, ad quem tendo, talem scilicet naturam acquirere, &, ut multi mecum eam acquirant, conari, hoc est, de meâ felicitate etiam est operam dare, ut alii multi idem, atque ego intelligant, ut eorum intellectus, & cupiditas prorsus cum meo intellectu, & cupiditate conveniant; utque hoc fiat, necesse est <Vooreerst> tantum de Naturâ intelligere, quantum sufficit, ad talem naturam acquirendam; deinde formare talem societatem, qualis est desideranda, ut quamplurimi quàm facillimè, & securè eò perveniant.”

ⁱⁱ “Porrò <, ten darden,> danda est opera Morali Philosophiae, ut & Doctrinae de puerorum Educatione; &, quia Valetudo non parvum est medium ad hunc finem assequendum, concinnanda est <, ten vierden>

justamente, lo que anuncia el título del opúsculo: hay que reformar el entendimiento, curarlo, purificarlo. Es esta la herramienta principal en la transformación de los hábitos que pueden malograr una vida humana. La meditación inicial de este tratado se dirige a orientar el pensamiento a un fin único y principal: la búsqueda de la alegría, de la potenciación, del ser humano. Esto es definitivo para comprender a Spinoza en este opúsculo, en esto será insobornable y no entenderá posteriormente cosa distinta a lo que expone en el párrafo 16:

Por tanto, cualquiera puede ver ya que yo quiero dirigir todas las ciencias a un solo fin y objetivo, a saber, a conseguir la suprema perfección humana que antes hemos dicho. De ahí que aquello que, en las ciencias, no nos hace avanzar hacia nuestro fin, habrá que rechazarlo como inútil; en una palabra, todas nuestras obras y pensamientos deben ser dirigidos a este fin.ⁱ

Así queda expuesto el horizonte definitivo de toda la reflexión filosófica spinoziana: el ser humano, su entendimiento, su transformación en lo más afirmativo que este puede llegar a ser desde la integración en la Naturaleza y la interrelación entre todos los seres humanos. Como lo que se expone tiene carácter de proyecto, apenas delineado, a modo de “moral provisional” se nos ofrecen una serie de *normas de vida*. Las tres normas están en consonancia con lo expuesto previamente y en ningún caso se trata de claudicar ante un orden habitual de pensamiento postergando lo explicitado en el inicio de esta obra. Mignini las nombra “las tres reglas provisionales de vida”. Por su sencillez expositiva las expondremos a continuación:

1.º) Hablar según la capacidad del vulgo y hacer todo aquello que no constituye impedimento alguno para alcanzar nuestra meta. No son pocas las ventajas que podemos sacar de ahí, si nos adaptamos, cuanto nos sea posible, a su capacidad. Añádase a ello que, de ese modo, se dispondrán benévolamente a escuchar la verdad.

2.º) Disfrutar de los placeres en la justa medida en que sea suficiente para proteger la salud.

3.º) Finalmente, buscar el dinero o cualquier otra cosa tan sólo en cuanto es suficiente para conservar la vida y la salud y para imitar las costumbres ciudadanas que no se oponen a nuestro objetivo.ⁱⁱ

integra Medicina; & quia arte multa, quae difficilia sunt, facilia redduntur, multumque temporis, & commoditatis in vitâ eâ lucrari possumus, ideò <ten vijfden,> Mechanica nullo modo est contemnenda.”

ⁱ “Unde quisque jam poterit videre, me omnes scientias ad unum finem, & scopum velle dirigere, scilicet, ut ad summam humanam, quam diximus, perfectionem perveniatur; & sic omne illud, quod in scientiis nihil ad finem <et scopum> nostrum nos promovet, tanquam inutile erit rejiciendum, hoc est, ut uno verbo dicam, omnes nostrae operationes, simul & cogitationes ad hunc sunt dirigendae finem.”

ⁱⁱ “I. Ad captum vulgi loqui, & illa omnia operari, quae nihil impedimenti adferunt, quominus nostrum scopum attingamus. Nam non parum emolumenti ab eo possumus acquirere, modò ipsius captui, quantum fieri potest, concedamus; adde, quòd tali modo amicas praebeant aures ad veritatem audiendam. II. Deliciis in tantum frui, in quantum ad tuendam valetudinem sufficit. III. Denique tantum

En un interesante ensayo, C. Jaquet reflexiona sobre estas reglas. Si bien las últimas dos son de “factura clásica, en tanto que preconizan un uso moderado de los placeres y de las riquezas dentro de la conservación de la vida y la salud”, la primera regla es realmente sorprendente.⁴² La importancia de este hablar “según la capacidad del vulgo” (*ad captum vulgi*) se cifra en el poder matrimoniar felizmente la experiencia y la razón, la imaginación y el entendimiento, al servicio de una verdad compartida”, se trata, en definitiva, de “transformar un bien comunicable en un bien comunicado”.⁴³

A continuación, la lectura directa de Nietzsche ejemplificará una toma de decisión muy parecida a la que acabamos de estudiar en Spinoza. Ciertamente los conceptos serán distintos, sobre todo no habrá la necesidad de un referente infinito, fuente de toda la naturaleza, sino que todo el trabajo filosófico se jugará en el escenario del propio cuerpo, la tierra fértil desde la cual surgirá todo lo espiritual para Nietzsche. Pero, en ambos casos, se da una interrupción desde dentro del fluir de la vida diaria, haciéndose cargo, cada narrador, de los caminos previamente tomados. En el caso de Spinoza estos caminos están estructuralmente marcados, cualquier lector podría hacer coincidir su camino con el que este describe. Ahora bien, en el caso de Nietzsche, su escritura apela a vivencias cada vez más singulares, lo que despierta el temor en el propio autor sobre la comunicabilidad de lo escrito. En definitiva, el trabajo de transformar nuestras vivencias en una configuración más afirmativa de nuestra propia existencia es algo que puede ser incorporado como tarea por cada uno de nosotros. El tránsito buscado es aquel que pasa de una vida asfixiada, inoperante, presa de la impotencia a una vida de afirmación, lo que implica un sólido conocimiento del trayecto mismo que ha llevado a quien se encuentra en tal encrucijada hasta el lugar desde donde se habla. Las exigencias del pensamiento que irrumpen en estas vidas narradas presentan una imposibilidad entre el estado de vida actual y una vida coherente con las exigencias que hablan, que reclaman su voz, a través de los implicados. La decisión sigue siendo la raíz del cambio. Decisión que implica que no puede haber una modificación en el pensar que sea efectiva – que produzca efectos – sin un cambio en el modo de vida.

nummorum, aut cujuscunque alterius rei quaerere, quantum sufficit ad vitam, & valetudinem sustentandam, & ad mores civitatis, qui nostrum scopum non oppugnant, imitandos.”

2.2. Nietzsche: *transformar todo lo que somos en luz*

Cuando en 1887 Nietzsche publica la segunda edición de *La ciencia jovial*, después de la publicación de *Así habló Zaratustra* y de *Más allá del bien y del mal*, su pensamiento ya había pasado por unas fuertes transformaciones. Durante 1886, Nietzsche se ve envuelto en la tarea de preparar la reedición de algunas de sus obras. En este mismo año salen a la luz las nuevas ediciones con nuevos prólogos de *Humano, demasiado humano* (con un prólogo nuevo para cada uno de sus dos volúmenes) y el muy importante “Ensayo de autocrítica” como nuevo prólogo de *El nacimiento de la tragedia*. El autor respeta las obras anteriormente escritas y publicadas sin modificar su contenido pero en los prólogos y demás añadidos a las nuevas ediciones (nuevos epígrafes, poemas, etc.) logra una distancia crítica desde un presente intelectual con plena consciencia de estar en un punto crucial de su desarrollo filosófico. Esta práctica, de pensar las obras del pasado incorporándolas desde el presente a un enfoque más abarcador, se llevará al extremo en una obra como *Ecce homo*; introducción, que el propio Nietzsche nos legó, a la gran mayoría de su obra publicada (por diversas razones que no incumben en este momento *El Anticristo* no está incluido en el recorrido presentado por Nietzsche). En el otoño de 1886 prepara dos nuevos prólogos, en esta ocasión para *Aurora* y para *La ciencia jovial*. El autor decide añadir un libro totalmente nuevo a esta última obra, tan central en el camino del pensamiento nietzscheano, donde se dan cita los grandes temas de Nietzsche, algunos en germen, otros ya desarrollados o por desarrollar e incluso criticados. El valioso libro quinto se publica por primera vez en la segunda edición que vio la luz en 1887. Además esta edición incluye una serie de poemas bajo el título de “Canciones del príncipe Vogelfrei”. El recorrido del filósofo, que va desde este momento de reflexión sobre su obra anterior, comenzado en el año 1886, hasta el final de su vida intelectualmente productiva en enero de 1889, es de una fecundidad asombrosa. También en 1887 publica *La genealogía de la moral* y prepara entre este año y el 1888 las siguientes obras: *El caso Wagner*, *El crepúsculo de los ídolos*, *El Anticristo*, *Ecce homo*, *Nietzsche contra Wagner* y los *Ditirambos de Dioniso*. Con gran sensibilidad, W. Kaufmann asemeja este ritmo asombroso con el último año de la vida del pintor Vincent van Gogh. Esta fecundidad guarda una coherencia asombrosa con los temas que recorren la travesía de los pensamientos nietzscheanos. Así, R. Schacht escribe que: “La vida productiva de Nietzsche concluyó con una reconsideración de los tópicos con los cuales había comenzado: el arte y la cultura, la

verdad y la historia, la religión y la ética, la filosofía y la ciencia y con figuras desde Sócrates hasta Schopenhauer y Wagner.”.⁴⁴

A continuación nos adentraremos en la lectura pormenorizada del prólogo a la segunda edición de *La ciencia jovial*, entendiendo que se trata de un lugar privilegiado para introducirse en el estilo y el modo de hacer filosofía de nuestro autor. El prólogo está dividido en cuatro partes enumeradas por el autor. El ejercicio de la lectura es, o puede llegar a ser, tan comprometedor como el de la escritura. En un autor tan comprometido con la palabra como Nietzsche, aprender a leer y a escribir van siempre de la mano (véase “Del leer y del escribir” en *Así habló Zaratustra* y *Crepúsculo de los ídolos*, “Lo que los alemanes están perdiendo”, 6). Nietzsche, el filólogo, cuidó de manera muy acuciante la edición de sus libros, incluso en momentos muy cercanos a su derrumbe psíquico y físico. El acto de la escritura nietzscheana supone un lector que esté dispuesto a cuestionar sus hábitos de lectura, es un tipo de lector que gusta de ser exigido y que, a su vez, exige. La pregunta por el sentido o los sentidos de la filosofía nietzscheana ha de tomar en consideración una reflexión respecto de la lectura de sus obras, del modo en que un lector está o no preparado para un tipo de escritura que integra una gran diversidad de recursos estilísticos y argumentativos. Nietzsche no es un pensador que escribe en aforismos como se suele afirmar, no solo, sino que los aforismos son uno de los elementos más de la rica paleta de recursos; por ejemplo, la poesía (*Idilios de Messina*, *Bromas*, *ardides y venganzas*, *Canciones del príncipe Vogelfrei*, *Ditirambos de Dioniso*⁴⁵), rimas, canciones, tratados divididos en párrafos, discursos filosófico-poéticos con resonancias de la tradición (la *Biblia*), máximas y sentencias, ensayos polémicos y/o de crítica cultural de extensión considerable, libros divididos por capítulos (*El nacimiento de la tragedia*).⁴⁶ Todos estos registros están ante los ojos y la mente del lector de Nietzsche y el autor lo sabe y lo explicita en múltiples ocasiones. Así lo muestra en el prólogo que escribió en 1886 para la segunda edición de *Aurora*, en el prólogo de *La genealogía de la moral*, donde se cuestionan los hábitos de lectura del “hombre moderno”, y en el prólogo de *La ciencia jovial* que nos ocupa.⁴⁷

Si la idea de un prólogo, entre otras cosas, puede implicar una guía previa para los lectores, en el caso que nos ocupa es tanto una guía como un reto. La primera línea de este prólogo enfrenta al lector con la posibilidad misma de llegar a entender la obra

que comienza a leer. La primera línea nos sitúa, como afirma Wotling, en el problema de su inteligibilidad. Y este problema se vertebra en el cruce entre lo vivido y lo escrito, entre la experiencia vital y la escritura filosófica, en la posibilidad de la transformación filosófica de lo experimentado con y desde uno mismo. Nietzsche al parecer nos habla de sí pero todo lector no solo tiene y ha tenido vivencias sino que también se enfrenta a la situación de hacer legible lo vivido, primero ante sí mismo y si su vida está abocada al cultivo del pensamiento, como es el caso de Nietzsche, hacia un pensamiento compartido – distanciado de lo anecdótico – pero compartido, comunicable; aunque no necesariamente por todos, pero lo escrito y lo leído es, en gran medida, compartido. El lector de Nietzsche no tiene ante sí una tarea fácil pero él debe decidir si aceptar las exigencias que de modo muy consciente Nietzsche le presenta. Hay momentos en los que nuestro autor, con cierta clemencia llega a pedir la paciencia, que también fortaleza, del lector.

La lectura comienza del siguiente modo: “A este libro tal vez no sólo le hace falta un prólogo; en último término, siempre queda la duda de si a alguien que no haya vivido algo semejante se le pueden hacer más cercanas las *vivencias* de este libro mediante prólogos.”ⁱ Queda supuesta la consideración de que en el libro se ha dado una transposición de lo vivido. Si bien lo vivido por cada uno de nosotros es intransferible, el amplio campo de la experiencia humana es acotable y reconocible: nacemos, deseamos, hablamos, pensamos, somos corpóreos, experimentamos lo que hemos denominado pasiones, sentimos, etc. El lector tendrá que ver si las vivencias transformadas en pensamiento escrito se han vuelto algo comunicable y compartible pero lo primero que, de hecho, ya opera como una interpelación es el tener *vivencias*, el haber experimentado determinadas vivencias que han marcado nuestra existencia llegando a cambiar nuestras maneras de conducir la vida. Se puede dudar de la comprensión inter-personal, como el narrador Nietzsche, pero no se puede dudar de que un lector haya vivido, un lector es alguien vivo o alguien que, sin haber nacido aún, vivirá. Hay un nivel más básico de interpelación: “vives, ahora lees mis palabras, quizás no las puedas comprender, ¿para qué hacerte una hoja de ruta?...”. A ese lector que se deja interpelar no se lo separa del texto sino que queda convocado en la

ⁱ „Diesem Buche thut vielleicht nicht nur Eine Vorrede noth; und zuletzt bliebe immer noch der Zweifel bestehn, ob Jemand, ohne etwas Aehnliches erlebt zu haben, dem *Erlebnisse* dieses Buchs durch Vorreden näher gebracht werden kann.“

experiencia de leer/escribir, en el espacio de reconocimiento de lo humano – si así lo desea –. Nos hablará de lo vivido (*erlebt*) y se verá cómo la problematización de sí mismo comienza desde lo más concreto y se expande hasta interpelar a cualquiera que se indague a sí mismo, a cualquiera que lleve a cabo un ensayo consigo mismo.

Este prólogo publicado cinco años después de la primera edición de *La ciencia jovial* sirve como lugar de lectura del propio autor, de Nietzsche como lector, quien se enfrenta a una obra escrita por un autor que ya no es. Y así llega a apreciar su propia obra con ojos que han ganado distancia: “Parece escrito en el lenguaje del viento del deshielo: en él hay petulancia, desasosiego, contradicción, tiempo de abril, de tal manera que a uno continuamente se le recordará tanto la cercanía del invierno como la *victoria* sobre el invierno, que llega, tiene que llegar, tal vez ya ha llegado.”ⁱ A través del uso de la metafórica de las estaciones del año, se sitúa la escritura de este libro, – su lenguaje, su tono –, bajo el clima de la primavera, bajo el “tiempo de abril”. Se trata de un estado de tránsito, intermedio entre el duro invierno y una definitiva victoria sobre el frío, encaminado hacia los meses cálidos de verano. El narrador describe un libro repleto de agradecimiento: “el agradecimiento de un convaleciente – pues la *curación* era lo más inesperado”. La curación de un convaleciente: escrito en una lengua intermedia, que viene de lo más duro y va hacia otra parte a la que aún no ha llegado. Un lenguaje algo contradictorio, de no estar donde se estuvo pero de aún no haber llegado hacia donde se va. Las palabras de Nietzsche se tiñen de agradecimiento por haber vivido una *victoria sobre sí mismo*. Esta vivencia se enmarca desde la experiencia de la enfermedad y el proceso de la curación y el recobrar la salud. La “ciencia jovial”, título de la obra, se interpreta como las saturnales de un espíritu, en el momento en que después de haber resistido los envites de la enfermedad (física-espiritual) logra estar en tránsito hacia la salida, tener una *esperanza de salud*. El paso de recobrar las fuerzas desde un estado de impotencia (*Ohnmacht*). El “despertar” que conduce hacia nuevas metas después de haber dejado el lastre (enfermedad) detrás de sí.

Del problema de la lectura y de la inteligibilidad se ha pasado a un *topos* clásico y como tal muy reconocible: el relato de una curación, el recuento de un proceso

ⁱ „Es scheint in der Sprache des Thauwinds geschrieben: es ist Uebermuth, Unruhe, Widerspruch, Aprilwetter darin, so dass man beständig ebenso an die Nähe des Winters als an den *Sieg* über den Winter gemahnt wird, der kommt, kommen muss, vielleicht schon gekommen ist...”

terapéutico, que logra una metamorfosis espiritual en quien lo vive (tal como pudimos ver en el caso de Spinoza). “ “Ciencia jovial”: eso significa las saturnales de un espíritu”. Como aclara Wotling, las saturnales eran unas fiestas romanas celebradas en diciembre, donde los amos y los esclavos intercambiaban momentáneamente sus roles; “la idea suscitada por esta imagen es, pues, la de una subversión, la de una inversión de roles: la salud ocupa, entonces, el lugar que ocupaba la enfermedad, los valores de la salud gobiernan de ahora en adelante e imponen sus interpretaciones”.⁴⁸ La curación (saturnal espiritual) se describe vinculada a un estado de embriaguez: “la embriaguez de la curación”. El modo más preciso en que Nietzsche nos describió lo que entendía por embriaguez lo escribió en el *Crepúsculo de los ídolos*: “Lo esencial en la embriaguez es el sentimiento de plenitud y de intensificación de las fuerzas. De este sentimiento hacemos partícipes a las cosas, las constreñimos a que tomen de nosotros, las violentamos, – *idealizar* es el nombre que se da a ese proceso.” (“Incursiones de un intempestivo”, 8).^{i 49}

Esta recuperación de las fuerzas es producto de la emancipación de algo que se vivió previamente de modo opresor. La urgencia del tono de las palabras de este narrador dramatiza el relato, *in extremis*, entre la vida y la muerte. De lo que se emancipa es de todo un modo de entender la vida, el ser humano y de cómo interpretar su intrínseca expresividad, este conjunto de creencias, juicios, prejuicios se aglomeran bajo el título de romanticismo, descrito intensamente en este prólogo. Esto es lo que deja detrás de sí el convaleciente:

Este trozo de desierto, de agotamiento, de incredulidad, de congelamiento en medio de la juventud, esta ancianidad insertada en un lugar inapropiado; esta tiranía del dolor superada aún por la tiranía del orgullo, que rechazaba las conclusiones del dolor – y las conclusiones son consuelos – ; este radical quedarse solo como defensa extrema contra un desprecio por los hombres, que se había vuelto enfermizo y clarividente; esta restricción fundamental a lo amargo, áspero y doloroso que posee el conocimiento, tal como la prescribía la náusea que paulatinamente había crecido a partir de una dieta espiritual y condescendencia imprudentes – a eso se lo llama romanticismo...^{ii 50}

ⁱ „ – Das Wesentlich am Rausch ist das Gefühl der Kraftsteigerung und Fülle. Aus diesem Gefühle giebt man an die Dinge ab, man *zwingt* sie von uns zu nehmen, man vergewaltigt sie, – man heisst diesen Vorgang *Idealisiren*.“ (KSA 6, p. 116.)

ⁱⁱ „Dieses Stück Wüste, Erschöpfung, Unglaube, Vereisung mitten in der Jugend, dieses eingeschaltete Greisenthum an unrechter Stelle, diese Tyrannei des Schmerzes überboten noch durch die Tyrannei des Stolzes, der die *Folgerungen* des Schmerzes ablehnte – und Folgerungen sind Tröstungen – , diese radikale Vereinsamung als Nothwehr gegen eine krankhaft hellseherisch gewordene Menschenverachtung, diese grundsätzliche Einschränkung auf das Bittere, Herbe, Wehethuende der Erkenntniss, wie sie der

Para finalizar la lectura de este primer párrafo se incorpora otro tono distinto pero en consonancia con el estilo elaborado hasta el momento: la burla. Refiriéndose a las canciones y rimas que abren *La ciencia jovial* afirma de ellas que son “canciones en las que un poeta se burla de todos los poetas de una manera difícilmente perdonable”. Como el propio autor afirma no es solo ante “los poetas y a sus hermosos “sentimientos líricos” ante los que este resucitado tiene que manifestar su maldad”, su travesura, su dramática des-dramatización. Al leer estas líneas cabe interpretar que el autor se burla de sí mismo, de momentos de su obra, de ciertos estados: *Incipit parodia*.⁵¹ La burla como expresión del “resucitado”. Utiliza la risa tanto para los poetas, como para los filósofos, más importante aún, para sí mismo. El *motto* de esta edición de 1887 es: “Habito en mi propia casa, nada he imitado a nadie nunca y – me burlé de todo maestro que no se haya burlado de sí mismo.”.ⁱ

El segundo apartado comienza con un ejercicio de distanciamiento – por lo menos, el tercero con el que se encuentra el lector: primero la vista distanciada a una obra escrita hace cinco años, segundo el final burlón del primer apartado –. Esta vez el narrador ironiza respecto del estilo y el contenido del inicio del prólogo: “Pero dejemos a un lado al señor Nietzsche, ¿qué nos importa que el señor Nietzsche esté nuevamente sano?...”.ⁱⁱ Con este gesto Nietzsche comienza a exponer uno de los planteamientos centrales de su pensar: la relación entre la filosofía, el cuerpo, lo inconsciente y lo que puede ser considerado o no como una vida saludable. De la descripción narrativa de un convaleciente que ha vuelto a sentir esperanzas, pasamos al problema expuesto en su desnudez: “Un psicólogo conoce pocas preguntas tan atractivas como aquella que interroga por la relación entre salud y filosofía, y en el caso de que él mismo caiga enfermo, aporta a su enfermedad toda su curiosidad científica.”.ⁱⁱⁱ De la reflexión vital (de vivencias) pasamos a un campo de saber específico, la filosofía, pero desde determinada óptica, la psicológica, y desde la actitud, no del enfermo que milagrosamente logra curarse, sino desde la indagación; y esto se da a través de un

Ekel verordnete, der aus einer unvorsichtigen geistigen Diät und Verwöhnung – man heisst sie Romantik – allmählich gewachsen war – , oh wer mir das Alles nachfühlen könnte!“

ⁱ „Ich wohne in meinem eigenen Haus, / Hab Niemandem nie nichts nachgemacht/ Und – lachte noch jeden Meister aus, / Der nicht sich selber ausgelacht. *Ueber meiner Hausthür. [Motto der Ausgabe 1887]*“

ⁱⁱ „– Aber lassen wir Herrn Nietzsche: was geht es uns an, das Herr Nietzsche wieder gesund wurde?...“

ⁱⁱⁱ „Ein Psychologe kennt wenig so anziehende Fragen, wie die nach dem Verhältniss von Gesundheit und Philosophie, und für den Fall, dass er selber krank wird, bringt er seine ganze wissenschaftliche Neugierde mit in seine Krankheit.“

modo de plantear los asuntos: la problematización de una relación, la de la salud y la filosofía. El objeto de análisis es el ser humano mismo – su propia indagación – de sí y de los demás. La búsqueda psicológico-filosófica comienza, pues, en el teatro múltiple de las personas: “En rigor, supuesto el caso que se sea una persona, uno tiene necesariamente también la filosofía de su persona”.ⁱ

Con un extremo rigor, que quizás haya hecho abandonar a más de uno la lectura, todo el primer apartado se presenta en términos problemático-conceptuales, desde la posibilidad de entender el texto (el problema de su inteligibilidad), este texto vivido, pasando por la insistencia en lo ‘personal’. Al inicio se nos desnuda un narrador que logra sobrevivir intelectual y espiritualmente ante el desierto, de lo que punto por punto describió como romanticismo, a la vez que expresaba lo que no *es*, lo que no valora, lo que casi detiene su expansión. El narrador que pasa por el tránsito de la enfermedad a la salud se expone a sí mismo como alejado del romanticismo; la enfermedad es el romanticismo. Hágase hincapié en que el modo de la escritura nietzscheana no hace obligado el tener conocimiento de – en términos de biografía intelectual – la influencia de Schopenhauer y de Wagner en nuestro autor, aunque esto brinde grandes pistas para comprender el proceso de maduración e independencia del pensamiento de Nietzsche. El ‘sí mismo’ que comienza el relato es comprensible, más allá de la duda del propio autor, por lo estructural del problema vivenciado: el paso liberador de sentir una pesada carga que impide el pensar, el hacer, el ser, hacia la toma de una nueva iniciativa, la dirección hacia una meta.

En este sentido, si uno tiene la filosofía de una persona, conviene distinguir de qué tipo de persona se está hablando porque a este respecto existe “una considerable diferencia”. La relación entre la filosofía y las personas que produzcan tal o cual cuerpo de pensamiento no es la misma y en este punto se basa una buena parte de la mirada más analítica de Nietzsche:

En uno son sus carencias las que filosofan, en otro son sus riquezas y fuerzas. El primero *necesita* de su filosofía, ya sea como apoyo, tranquilizante, medicina, salvación, exaltación, autoextrañamiento; para el último, ella sólo es un hermoso lujo, y en el mejor de los casos la voluptuosidad de un agradecimiento triunfador

ⁱ „Man hat nämlich, vorausgesetzt, dass man eine Person ist, nothwendig auch die Philosophie seiner Person...”

que, en último término, ha de escribirse con mayúsculas cósmicas en el cielo de los conceptos.ⁱ

La tipología queda así expuesta: quien filosofa y produce su creación pensante-conceptual desde la carencia, desde lo que falta, esto es, desde la penuria, o quien, por otra parte, filosofa desde la plenitud, desde la energía desbordante que desea ser expresada. Curiosamente en esta tipología se escinde lo que un “voluptuoso” unió en uno de los relatos fundadores sobre lo que es el filósofo: el daímon hijo de la plenitud y de la carencia (véase el *Banquete*). En los casos más habituales, escribe Nietzsche: “las condiciones de penuria hacen (*treiben*) filosofía, como acontece con todos los pensadores enfermos – y tal vez predominan en la historia de la filosofía los pensadores enfermos.”.ⁱⁱ El narrador inicial pasa de la enfermedad a la salud y examina una antigua obra como fase de tránsito de un estado de salud a otro. El ‘romanticismo’, acontecimiento europeo difícil de clarificar, queda descifrado desde su naturaleza interna, a partir de cómo se interpreta lo humano, y se sitúa el problema en términos generales y de amplia extensión en la historia de la filosofía misma. La pregunta que concierne a este particular psicólogo es: “¿qué sucederá propiamente con aquel pensamiento producido bajo la *presión* de la enfermedad?”.ⁱⁱⁱ En otras palabras, el psicólogo indaga en aquello que *impulsa* a filosofar – en los motivos desencadenantes como lo expresaría E. Pajón – que ejercen como motor de todo filosofar. El autor utiliza a través de estas líneas el verbo “*treiben*”, impulsar, íntimamente vinculado con la noción de *Trieb*, impulso o pulsión. ¿Cuáles son los *impulsos* que producen determinadas formas de pensar? “Hacerse con el movimiento del pensar”, en este sentido, es atender al fondo pulsional de donde surge toda expresión filosófica (también religiosa, artística, científica...).

La pregunta por la relación entre la salud y la filosofía vista desde la óptica psicológica conduce a la pregunta por lo que impulsa a filosofar. Indagarse a sí mismo, ahondar en su enfermedad, es hacer pensable filosóficamente un estado de la existencia,

ⁱ „Bei dem Einen sind es seine Mängel, welche philosophiren, bei dem Andern seine Reichthümer und Kräfte. Ersterer hat seine Philosophie *nöthig*, sei es als Halt, Beruhigung, Arznei, Erlösung, Erhebung, Selbstentfremdung; bei Letzterem ist sie nur ein schöner Luxus, im besten Falle die Wollust einer triumphirenden Dankbarkeit, welche sich zuletzt noch in kosmischen Majuskeln an den Himmel der Begriffe schreiben muss.“

ⁱⁱ „Im andren, gewöhnlicheren Falle aber, wenn die Nothstände Philosophie treiben, wie bei allen kranken Denkern – und vielleicht überwiegen die kranken Denker in der Geschichte der Philosophie (...).“

ⁱⁱⁱ „was wird aus dem Gedanken selbst werden, der unter den *Druck* der Krankheit gebracht wird?“

es llevar la vivencia al filosofar. En el pensamiento se trasluce la persona (sus vivencias y experiencias mismas), por eso se tiene la filosofía propia de su persona. A partir de aquí se abre una brecha entre distintos tipos de personas y distintos tipos de filosofía. ¿Se filosofa desde la carencia o desde la fuerza? Se caracteriza como pensador enfermo a quien es impulsado por la carencia. La experimentación filosófica que se le abre a los nuevos *psicólogos* se concentra en la pregunta: ¿qué sucede con el pensamiento que es producido por la *presión* de la enfermedad? El campo de la psicología se convierte en el de la teoría de las pulsiones (como se verá detalladamente en la segunda parte de esta investigación).

Esta óptica psicológica dentro del campo de batalla de la filosofía es el experimento que se nos propone. “Esta es la pregunta que concierne al psicólogo: y aquí es posible el experimento”.ⁱ Como un experimento, este es el modo adecuado, ni dogmático ni débil, de comprender la tarea filosófica de este autor, que en estas breves líneas se va exponiendo a sí mismo para quien tenga la paciencia de leerlo.⁵² *Wir Philosophen*, así se identifica el autor, hacer las preguntas por los impulsos desencadenantes es hacerse la pregunta a sí mismo, a su pensar, es una llamada de atención a sí mismo. Si hay un medio, la psicología como campo de estudio de los impulsos, también hay un método, la experimentación y en todo momento, la auto-experimentación. Esta identificación de quien había dejado al “Sr. Nietzsche” atrás, entronca al narrador en la casa de los filósofos, en su historia, en sus vaivenes:

...así nos entregamos los filósofos, supuesto el caso de que caigamos enfermos, temporalmente, con cuerpo y alma a la enfermedad – cerramos los ojos ante nosotros, por decirlo así. Y así como aquél sabe que hay algo que *no* duerme, algo que cuenta las horas y lo despertará, así sabemos nosotros también que el instante decisivo nos encontrará despiertos (...).ⁱⁱ

La vigilia atenta del despierto caracteriza la disposición propia del filósofo.⁵³ Este estado de alerta se inicia – y persiste – en una constante indagación, en una constante meditación de sí: “Luego de interrogarse y probarse uno a sí mismo de esa manera, se aprende a mirar con ojos más sutiles hacia todo lo que, en general, ha

ⁱ „Dies ist die Frage, die den Psychologen angeht: und hier ist das Experiment möglich.“

ⁱⁱ „so ergeben wir Philosophen, gesetzt, dass wir krank werden, uns zeitweilig mit Leib und Seele der Krankheit – wir machen gleichsam vor uns die Augen zu. Und wie Jener weiss, dass irgend Etwas *nicht* schläft, irgend Etwas die Stunden abzählt und ihn aufwecken wird, so wissen auch wir, dass der entscheidende Augenblick uns wach finden wird...“

filosofado hasta ahora.”ⁱ Una destreza del intelecto ganada a fuerza de probarse a sí mismo, en tensión constante con lo que se interpela directamente como “historia de la filosofía”, por esta razón, y como se verá más adelante en la exposición, Nietzsche es consciente – lo expone en estas líneas – de una búsqueda, de un experimento con el pensamiento distinto de lo que hasta ese momento, hasta *su* pensar, se ha producido como filosofía. De ahí la insistencia en el binomio de palabras guías *bisher* y *Versuch*, “hasta aquí” y “ensayo”, como también la insistencia en lanzarnos hacia “nuevos mares” y en la imagen del viajero. Esta última imagen es aquí comparada al filósofo desatento que se duerme en la autosatisfacción y endurece el flujo del pensar, esto es como “un viajero que se propone despertar a una hora determinada, y luego tranquilamente se abandona al sueño”. Es el cuerpo enfermo quien tiende hacia el solaz, quien como este viajero, detiene su camino en pos de la tranquilidad. Leamos el dictamen del autor:

Toda filosofía que coloca a la paz por encima de la guerra, toda ética con una comprensión negativa del concepto de felicidad, toda metafísica y física que conoce un final, un estado último de cualquier tipo, todo anhelo predominantemente estético o religioso hacia un estar aparte, un más allá, un estar fuera, un estar por encima, permite hacer la pregunta de si no ha sido acaso la enfermedad lo que ha inspirado al filósofo.ⁱⁱ

La enfermedad va tendiendo su foco de concentración en el cuerpo, en ese complejo aún desconocido con el que nombramos una multiplicidad de procesos fisiológicos. Los impulsos, los elementos desencadenantes, surgen, o en definitiva son expresiones, de este campo plural de lo fisiológico. No todo lo que acontece en lo corporal es consciente, más bien lo contrario, una buena parte de los procesos fisiológicos no son conscientes y por eso Nietzsche defenderá lo acotado del fenómeno que llamamos consciencia con respecto a la complejidad del cuerpo; es aquí donde hay que indagar para lograr responder la pregunta desencadenante, la pregunta psicológica, la pregunta pulsional. Sin una explicitación y tanteo, un método de trabajo, no es posible atender este campo efectivo, es decir, de producción *real* de efectos. El experimento apunta a convertir en objeto de estudio primordial las pulsiones y

ⁱ „Man lernt nach einer derartigen Selbst-Befragung, Selbst-Versuchung, mit einem feineren Auge nach Allem, was überhaupt bisher philosophirt worden ist, hinsehn (...)“

ⁱⁱ „Jede Philosophie, welche den Frieden höher stellt als den Krieg, jede Ethik mit einer negativen Fassung des Begriffs Glück, jede Metaphysik und Physik, welche ein Finale kennt, einen Endzustand irgend welcher Art, jedes vorwiegend aesthetische oder religiöse Verlangen nach einem Abseits, Jenseits, Ausserhalb, Oberhalb erlaubt zu fragen, ob nicht die Krankheit das gewesen ist, was den Philosophen inspirirt hat.“

expresiones de lo fisiológico, es esto lo que le parece la clave a Nietzsche para intentar la quiebra en una larga cadena de pensadores enfermos:

El disfraz inconsciente de las necesidades fisiológicas bajo el abrigo de lo objetivo, ideal, puramente espiritual, se extiende hasta lo aterrador – y muy a menudo me he preguntado si es que, considerado en grueso, la filosofía no ha sido hasta ahora, en general, más que una interpretación del cuerpo y una *mala comprensión del cuerpo*.ⁱ

¿La historia de la filosofía, sus producciones conceptuales no serán, acaso, toda una determinada interpretación del cuerpo? A lo que el texto ya ha respondido afirmativamente: son los impulsos lo que se cristaliza en las filosofías. Y, no será, pregunta aún Nietzsche, esta interpretación que siempre subyace a la filosofía, no solo una interpretación que inevitablemente lo es, sino una *mala comprensión del cuerpo*, un juicio equivocado sobre lo corporal, una mentira frente a su verdad. La pregunta del psicólogo ante la historia de la filosofía conduce a la consideración de que detrás “de los más altos juicios de valor en los que hasta ahora ha sido dirigida la historia del pensamiento, se ocultaron malos entendidos acerca de la constitución de los cuerpos (...)”.ⁱⁱ

Se retoma, de esta manera, el escenario médico, donde se ha de conducir un enfermo hacia su salud. El médico para tratar una enfermedad necesita ver síntomas, señales de que algo anda mal, señales usualmente leídas de modo indirecto, como al leer un análisis de sangre, los registros cuantificados de sus elementos, es posible reconocer patologías. El filósofo despierto ya cuenta con una pregunta, ahora cuenta con un camino por recorrer, cuenta con los primeros pasos del experimento: “Se puede considerar a todas esas audaces extravagancias de la metafísica, especialmente sus respuestas a las preguntas por el *valor* de la existencia por lo pronto y siempre como síntomas de determinados cuerpos (...)”.ⁱⁱⁱ El valor de estos síntomas es un valor de análisis, de estudio, de desciframiento, pero solo así se cura un cuerpo enfermo:

...y aún cuando tales afirmaciones del mundo o negaciones del mundo hechas en bloque, evaluadas científicamente, carecen del más mínimo sentido, entregan sin

ⁱ „Die unbewusste Verkleidung physiologischer Bedürfnisse unter die Mäntel des Objektiven, Ideellen, Rein-Geistigen geht bis zum Erschrecken weit, – und oft genug habe ich mich gefragt, ob nicht, im Grossen gerechnet, Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein *Missverständniss des Leibes* gewesen ist.“

ⁱⁱ „Hinter den höchsten Werthurteilen, von denen bisher die Geschichte des Gedankens geleitet wurde, liegen Missverständnisse der leiblichen Beschaffenheit verborgen (...)“

ⁱⁱⁱ „Man darf alle jene kühnen Tollheiten der Metaphysik, sonderlich deren Antworten auf die Frage nach dem *Werth* des Daseins, zunächst immer als Symptome bestimmter Leiber ansehen (...)“

embargo, al historiador y al psicólogo importantísimas señales en cuanto síntomas, según hemos dicho del cuerpo, de sus aciertos y fracasos, de su plenitud, poderío, autoridad en la historia, o, por el contrario, de sus represiones, cansancios, empobrecimientos de su presentimiento del fin, de su voluntad de final.ⁱ

De nuevo trasluce la tipología anterior: carencia o plenitud.

El filósofo *ensaya* a partir de ahora, no solo con la máscara (podría decirse higiénica) de *psicólogo* sino que, también, con la máscara de *médico*, de lector de cuerpos, de cazador de sus signos, y en definitiva, de seres humanos. Nietzsche comienza a dibujar todo un nuevo tipo de pensador: “un *médico* filósofo”. El problema de la relación entre la salud y la filosofía tendría en este tipo de filósofo a su intérprete. El filósofo-médico configura un modo de plantear los problemas filosóficos en contacto con el compromiso o la falta de compromiso de todo pensamiento con lo más radical del ser humano: su vida misma. Este médico es quien puede llevar a la práctica la proposición que se nos adelanta: “en todo filosofar nunca se ha tratado hasta ahora de la “Verdad” sino de algo diferente, digamos, de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida.”.ⁱⁱ

En el paso del apartado primero al segundo se desarrolló un camino que va desde la duda de la posibilidad de una comprensión trans-individual de las vivencias hasta el situarse desde dentro de la historia del pensamiento filosófico. El inicio del tercer apartado insiste sobre la experiencia de haber estado enfermo y de haber sanado. La gratitud inicial de quien había sanado se convierte en la gratitud hacia la experiencia misma de estar enfermo, en el enfrentarse a una lucha anímica y salir más fuerte, salir victorioso, “renacido”. Escribió José Echeverría que Nietzsche “vivió la enfermedad y no meramente la padeció”.⁵⁴ Este comentario aparentemente anecdótico recoge la idea de la toma de conciencia de sí, incluso cuando uno está enfermo, incluso en esa desfavorable situación se da la oportunidad de convertirse en problema para sí mismo. Entre otras consideraciones, puede ser de interés que Nietzsche en 1885 lee las *Confesiones* de Agustín de Hipona, un antecedente filosófico claro respecto de la

ⁱ „und wenn derartigen Welt-Bejahungen oder Welt-Verneinungen in Bausch und Bogen, wissenschaftlich gemessen, nicht ein Korn von Bedeutung innewohnt, so geben sie doch dem Historiker und Psychologen um so werthvollere Winke, als Symptome, wie gesagt, des Leibes, seines Gerathens und Missrathens, seiner Fülle, Mächtigkeit, Selbstherrlichkeit in der Geschichte, oder aber seiner Hemmungen, Ermüdungen, Verarmungen, seines Vorgefühls vom Ende, seines Willens zum Ende.“

ⁱⁱ „bei allem Philosophiren handelte es sich bisher gar nicht um „Wahrheit“, sondern um etwas Anderes, sagen wir um Gesundheit, Zukunft, Wachsthum, Macht, Leben...“

escritura de sí.⁵⁵ La idea de transformar la enfermedad en propiamente una vivencia brinda, desde la perspectiva discutida, la ocasión de tener que “superarse a sí mismo”. La frase *Vierschrötigen des Geistes* (“lerdos rechonchos del espíritu”) se contrapone a la antes aludida “saturnales del espíritu”, siendo la idea básica la de contraponer la transformación del ‘espíritu’ hacia un mayor nivel de refinamiento y riqueza en experiencia a la calma de la auto-satisfacción, de la “pereza espiritual”. La experiencia de la enfermedad vivenciada se coloca en el centro mismo de lo que debe ser considerado como filósofo y como filosofía:

Un filósofo que ha hecho el camino a través de muchas saludes y lo vuelve a hacer una y otra vez, ha transitado también a través de muchas filosofías: justamente, él no *puede* actuar de otra manera más que transformando cada vez su situación en una forma y lejanía más espirituales – este arte de la transfiguración *es* precisamente la filosofía.ⁱ

Esta definición parte de dos presupuestos básicos. El primero es la inseparabilidad entre la experiencia vivencial de todo pensador y la filosofía, que es entendida como producto, como elaboración de ese material recogido, padecido, sentido. La materia prima del pensamiento se halla – *in media res* – en el transcurrir vital de cada filósofo, no podría ser de otra manera. El segundo supuesto es el que esta “transfiguración” que espiritualiza lo vivido, parte desde la unidad del cuerpo y el alma: “A los filósofos no nos está permitido establecer una separación entre el alma y el cuerpo, tal y como lo hace el pueblo, y menos aún nos está permitido separar alma y espíritu.”ⁱⁱ Se trata de una transfiguración no-dualista. La noción de ‘transfiguración’, sustantivo del verbo ‘transfigurar’ (“Hacer cambiar de figura o aspecto a alguien o algo” del latín *transfigurare*) tiene una clara resonancia bíblica: “Estado glorioso en que Jesucristo se mostró entre Moisés y Elías en el monte Tabor, ante la presencia de sus discípulos Pedro, Juan y Santiago.”⁵⁶ Es un motivo que está presente en el pensamiento de Nietzsche por lo menos desde *El nacimiento de la tragedia* y su emotiva descripción del cuadro de Rafael, de misma temática bíblica (NT 4, KSA 1, p. 39). Si ahondamos en este ejemplo y recuperamos lo dicho respecto del estado de embriaguez, veremos lo delicado de la argumentación nietzscheana. Un pintor

ⁱ „Ein Philosoph, der den Gang durch viele Gesundheitigen gemacht hat und immer wieder macht, ist auch durch ebensoviele Philosophien hindurchgegangen: er *kann* eben nicht anders als seinen Zustand jedes Mal in die geistigste Form und Ferne umzusetzen, – diese Kunst der Transfiguration *ist* eben Philosophie.“

ⁱⁱ „Es steht uns Philosophen nicht frei, zwischen Seele und Leib zu trennen, wie das Volk trennt, es steht uns noch weniger frei, zwischen Seele und Geist zu trennen.“

transforma un material (lienzo, óleos, con herramientas como una paleta, un pincel, una espátula, etc.) en una obra perfecta, es decir, bien hecha, llevada a término. El material inmediato de todo trabajo del espíritu comienza desde la experiencia corporal y es desde aquí, – sin reduccionismos, sin énfasis en un materialismo limitado –, desde donde toman forma las ‘obras del espíritu’; la ‘transfiguración’ comienza en uno mismo. Esta exigencia, que perfectamente podemos denominar como ética, marca el camino de Nietzsche y su modo de incorporar lo vivido a su reflexión, es este el terreno fecundo desde donde se siembran, cultivan y cosechan los pensamientos. “Nosotros” los filósofos: “Nosotros no somos ranas pensantes ni aparatos de objetivación ni de registro, con las vísceras congeladas – continuamente tenemos que parir nuestros pensamientos desde nuestro dolor, y compartir maternalmente con ello todo cuanto hay en nosotros de sangre, corazón, fuego, placer, pasión, tormento, conciencia, destino, fatalidad.”ⁱ Esta calidad activa de transformar es lo que, en definitiva, se denomina como vivencia. La vivencia, en términos propios, no es algo inmediato sino que implica mediación, trabajo y dar forma: “Vivir – eso significa, para nosotros, transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama, también todo lo que nos hiere: no *podemos* actuar de otra manera.”ⁱⁱ

La idea de un dolor liberador se traduce en la conquista de sí, en el paso con el que comenzó este recorrido: el tránsito hacia la salud. Se nos habla de un “gran dolor”. El calificativo ‘gran’ suele acompañar una interpretación favorable de Nietzsche sobre un tema específico, una toma de posición, así nos habla del cuerpo como una “gran razón” o planteará la pregunta misma por la “grandeza”, pero, también, se refiere a la “gran política”, al “gran estilo”, a la “gran salud”. La grandeza de este dolor ha de pensarse desde la práctica de la transfiguración, el “gran dolor” no es algo que se desee en sí mismo sino que impulsa, conduce hacia otro estado: “Sólo el gran dolor es el último liberador del espíritu, en tanto es el maestro de la *gran sospecha*, que convierte a cada U en una X, una genuina y justa X, es decir, la penúltima letra antes de la

ⁱ „Wir sind keine denkenden Frösche, keine Objektivir- und Registrir-Apparate mit kalt gestellten Eingeweiden, – wir müssen beständig unsre Gedanken aus unsrem Schmerz gebären und mütterlich ihnen Alles mitgeben, was wir von Blut, Herz, Feuer, Lust, Leidenschaft, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängniss in uns haben.“

ⁱⁱ „Leben – das heisst für uns Alles, was wir sind, beständig in Licht und Flamme verwandeln, auch Alles, was uns trifft, wir *können* gar nicht anders.“

última...”.^{i 57} Como señala Wotling, se trata de entender el dolor como el “gran revelador”, lo que nos permite superar la ilusión y “acceder a la realidad o verdad de un fenómeno.”.⁵⁸ Wotling apunta hacia la realidad patética (*pathos*) del ser humano, a su connatural condición de padecer, de ser capaz de padecer dolor y es este límite uno de los retos, quizás *el* reto, más difícil de aceptar, si se pretende afirmar la vida sin rodeo alguno, como en el caso del pensamiento nietzscheano. La experiencia del dolor permite intensificar el proceso de conocimiento de sí, permite tomar distancia de hábitos tanto de pensamiento como de conducta ya esclerotizados, a través del dolor nos hacemos más fuertes y más veraces ante nosotros mismos:

Sólo el gran dolor, aquel largo y lento dolor que se toma tiempo, en el que nos quemamos, por así decirlo, como madera verde, nos obliga a los filósofos a ascender hasta nuestra última profundidad y a apartar de nosotros toda confianza, toda benignidad, encubrimiento, clemencia, medianía, entre las que previamente habíamos asentado tal vez nuestra humanidad. Dudo si un dolor de este tipo “mejora”; pero sé que nos *profundiza*.ⁱⁱ

Esta profundización es consecuencia del indagarse, teniendo como resultado la problematización, el hacer-se problema, que es el modo habitual de hacer pensar en Nietzsche:

...de tales largos y peligrosos ejercicios de dominio sobre sí mismo se sale convertido en otro hombre, con algunos signos de interrogación más y, sobre todo, de ahora en adelante, con la *voluntad* de preguntar más, más profunda, rigurosa, dura, malvada, tranquilamente que lo que hasta entonces se había preguntado.ⁱⁱⁱ

Si lo problemático está en el centro del pensar de Nietzsche, se trata de aquel desasosiego (*Beunruhigung*) que no impide el análisis continuo de sí y de los demás, de toda la riqueza de la experiencia humana. Es desde este estado de tensión constante que se nos invita no a desesperar sino a comenzar una nueva felicidad, esta vez con un contenido afirmativo. La problematización anida en lo vivido, la relación entre filosofía

ⁱ „Erst der grosse Schmerz ist der letzte Befreier des Geistes, als der Lehrmeister des *grossen Verdachtes*, der aus jedem U ein X macht, ein ächtes rechtes X, das heisst den vorletzten Buchstaben vor dem letzten...”

ⁱⁱ „Erst der grosse Schmerz, jener lange langsame Schmerz, der sich Zeit nimmt, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt werden, zwingt uns Philosophen, in unsre letzte Tiefe zu steigen und alles Vertrauen, alles Gutmüthige, Verschleiernde, Milde, Mittlere, wohinein wir vielleicht vordem unsre Menschlichkeit gesetzt haben, von uns zu thun. Ich zweifle, ob ein solcher Schmerz „verbessert“ –; aber ich weiss, dass er uns *vertieft*.“

ⁱⁱⁱ „man kommt aus solchen langen gefährlichen Uebungen der Herrschaft über sich als ein andrer Mensch heraus, mit einigen Fragezeichen mehr, vor Allem mit dem *Willen*, fürderhin mehr, tiefer, strenger, härter, böser, stiller zu fragen als man bis dahin gefragt hatte.“

y vida queda, así, arraigada, se convierte en la raíz misma de toda tarea filosófica y es ella la arena, el escenario primero, de la problematización:

Se acabó la confianza en la vida: la vida misma se convirtió en *problema*. ¡Pero no se crea que con esto uno se ha convertido necesariamente en un melancólico! Incluso todavía es posible el amor a la vida – sólo que se ama de otra manera. (...) Conocemos una nueva felicidad...ⁱ

El filósofo se enfrenta a su propio pensamiento y la vida queda abierta a un nuevo modo de experimentarla, entonces, hay que dar espacio a la diferencia entre cómo nos enfrentamos a este experimento. No cabe más que acudir a la tipología de lo que impulsa a filosofar: carencia o plenitud, refugio o compromiso.

La gran sospecha producida por el gran dolor es también una enfermedad, si se permanece en ella. Para evitar la estancia melancólica en el dolor y la sospecha, sentencia Nietzsche en el cuarto y último apartado: "...para que lo esencial no quede sin ser dicho: de tales abismos, de esa grave y larga enfermedad, también de la larga enfermedad que es la grave sospecha se regresa como *recién nacido*..."ⁱⁱ Se renace desde la profundidad con una inteligencia más aguda, con sentidos más refinados. Esta sería la meta de un arte de la transfiguración, la constante superación de lo que somos por medio de una espiritualización cada vez más exigente y específica. Desde esta conquista sobre sí, recordemos que se trata de la curación frente a la enfermedad del romanticismo, se hace una dura crítica al hombre consumidor de cultura. Retoma de este modo Nietzsche el tono que lo acompañó durante sus cuatro intempestivas:

¡Con qué malicia escuchamos ahora el gran estruendo de la feria anual, con que se deja violar el "hombre culto" y el de la gran ciudad mediante el arte, el libro y la música, en pos de "goces espirituales" y con la ayuda de bebidas espirituosas!ⁱⁱⁱ

ⁱ „Das Vertrauen zum Leben ist dahin: das Leben selbst wurde zum *Problem*. – Möge man ja nicht glauben, dass Einer damit nothwendig zum Dürsterling geworden sei! Selbst die Liebe zum Leben ist noch möglich, – nur liebt man anders. (...) Wir kennen ein neues Glück..."

ⁱⁱ „Zuletzt, dass das Wesentlichste nicht ungesagt bleibe: man kommt aus solchen Abgründen, aus solchem schweren Siechthum des schweren Verdachts, *neugeboren* zurück, gehäutet, kitzlicher boshafter, mit einem feineren Geschmacke für die Freude, mit einer zarteren Zunge für alle guten Dinge, mit lustigeren Sinnen, mit einer zweiten gefährlicheren Unschuld in der Freude, kindlicher zugleich und hundert Mal raffinierter als man jemals vorher gewesen war.“

ⁱⁱⁱ „Wie boshaft wir nunmehr dem grossen Jahrmarkts-Bumbum zuhören, mit dem sich der „gebildete Mensch“ und Grossstädter heute durch Kunst, Buch und Musik zu „gesitigen Genüssen“, unter Mithülfe geistiger Getränke, nothzüchtigen lässt!“

Este tipo de disfrute espiritual de tono edificante y edulcorado contrasta con el proceso de las “saturnales espirituales”, por el cual hemos transitado. El gusto por el consumo de la cultura y no por una formación, modelación de lo que puede llegar a ser el hombre, apunta de nuevo a la caracterización del romanticismo: “¡Cuánto nos duele ahora en los oídos el grito teatral de la pasión! ¡Cuán ajeno a nuestro gusto se ha vuelto todo el romántico estremecimiento y confusión de los sentidos que ama la plebe educada, junto a sus aspiraciones por lo grandioso, elevado, retorcido!”.ⁱ

Se convierte en requisito llevar a cabo una sintomatología del arte, intentar entender qué tipo de impulsos desencadena tales o cuales expresiones artísticas. Si se dice “no” al romanticismo se necesita la caracterización de otro tipo de arte; el problema de la filosofía y la salud se expande al problema de la filosofía y el arte en relación con la salud. Para Nietzsche el arte será uno de los modelos más queridos y recurridos para hacer filosofía. No está de modo arbitrario la palabra ‘arte’ (*Kunst*) en su definición de la filosofía como “arte de la transfiguración”:

...si nosotros los convalecientes requerimos todavía de un arte, ése es *otro* arte – un arte burlón, ligero, fugaz, divinamente despreocupado, divinamente artístico, que arde como una llama resplandeciente en un cielo sin nubes! Por sobre todo: ¡un arte para artistas, sólo para artistas!ⁱⁱ

En estas líneas está concentrado el núcleo de la estética de Nietzsche y lo que lo hace aún más fecundo es el acercamiento que se lleva a cabo desde la filosofía, donde el pensar y el crear se dan la mano. El giro nietzscheano se basa en un cambio de óptica: el paso del punto de vista del espectador al punto de vista del creador. En palabras de A. M. Leyra, Nietzsche “hace de la creatividad el propio fundamento de la estética”. Lo que conduce a una consideración de la estética como “cada vez menos desde una reflexión filosófica sobre la belleza, tanto en la naturaleza como en el arte, y más desde una reflexión sobre la esencia y los efectos de la actividad creadora humana.”.⁵⁹

ⁱ „Wie uns jetzt der Theater-Schrei der Leidenschaft in den Ohren weh thut, wie unsrem Geschmacke der ganze romantische Aufruhr und Sinnen-Wirrwarr, den der gebildete Pöbel liebt, sammt seinen Aspirationen nach dem Erhabenen, Gehobenen, Verschrobenen fremd geworden ist!“

ⁱⁱ „Nein, wenn wir Genesenden überhaupt eine Kunst noch brauchen, so ist es eine *andre* Kunst – eine spöttische, leichte, flüchtige, göttlich unbehelligte, göttlich künstliche Kunst, welche wie eine helle Flamme in einen unbewölkten Himmel hineinlodert! Vor Allem: eine Kunst für Künstler, nur für Künstler!“

Es en tanto que *artista* que la relación con lo conocido se transmuta. El acto creador se contrapone al acto de querer saberlo todo y a toda costa:

Y en lo que concierne a nuestro futuro: difícilmente nos encontrarán de nuevo en la senda de aquellos jóvenes egipcios que en las noches vuelven inseguros los templos, abrazan las columnas y todo aquello que, con buenas razones, es mantenido oculto, y que ellos querían develar, descubrir y poner a plena luz. No, este mal gusto, esta voluntad de verdad, de “verdad a todo precio”, esta locura juvenil en el amor por la verdad – nos disgusta: somos demasiado experimentados para ello, demasiado serios, demasiado alegres, demasiado escarmentados, demasiados profundos... Ya no creemos que la verdad siga siendo verdad cuando se le descorren los velos; hemos vivido suficiente como para creer en esto. Hoy consideramos como un asunto de decencia el no querer verlo todo desnudo, no querer estar presente en todas partes, no querer entenderlo ni “saberlo” todo.^{i 60}

A partir de este pasaje podemos hablar de dos modos distintos de comprometerse con el *estar aquí*. Por una parte, la perspectiva de carácter dualista, donde lo esencial queda recluido a la mirada y el fundamento siempre subyace a lo que aparece. Por otra parte, la perspectiva que entiende y siente que lo que aparece es tan complejo como vasto. En el pensamiento de Nietzsche la piel de lo real, su exposición, se reivindica frente al secreto, frente a la superioridad de lo oculto.⁶¹ Escribe Nietzsche: “Se debería respetar más el *pudor* con que la naturaleza se ha ocultado detrás de enigmas e inseguridades multicolores. ¿Es tal vez la verdad una mujer que tiene razones para no dejar ver sus razones? ¿Es tal vez su nombre, para hablar en griego, Baubo?...”.ⁱⁱ Baubo es una figura mítica que simboliza los genitales femeninos. Baubo en un gesto de humor se levanta el peplo y enseña su órgano sexual a Deméter, diosa de la fecundidad y de la naturaleza. El gesto de Baubo, que muestra lo que a su vez tiene más pliegues y ante la representante de la fecundidad misma, contrasta con el desvelar de los jóvenes egipcios y con la protección de lo que subyace al velo en las estatuas egipcias.⁶² Por eso se refiere a la superficialidad de los griegos, que justamente eran superficiales por *profundos*, por apreciar las formas, detenerse en la piel, en los

ⁱ „Und was unsere Zukunft betrifft: man wird uns schwerlich wieder auf den Pfaden jener ägyptischen Jünglinge finden, welche Nachts Tempel unsicher machen, Bildsäulen umarmen und durchaus Alles, was mit guten Gründen verdeckt gehalten wird, entschleiern, aufdecken, in helles Licht stellen wollen. Nein, dieser schlechte Geschmack, dieser Wille zur Wahrheit, zur „Wahrheit um jeden Preis“, dieser Jünglings-Wahnsinn in der Liebe zur Wahrheit – ist uns verleidet: dazu sind wir zu erfahren, zu ernst, zu lustig, zu gebrannt, zu tief... Wir glauben nicht mehr daran, dass Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht; wir haben genug gelebt, um dies zu glauben. Heute gilt es uns als eine Sache der Schicklichkeit, dass man nicht Alles nackt sehn, nicht bei Allem dabei sein, nicht Alles verstehn und „wissen“ wolle.“

ⁱⁱ „Man sollte die *Scham* besser in Ehren halten, mit der sich die Natur hinter Räthsel und bunte Ungewissheiten versteckt hat. Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, ihre Gründe nicht sehn zu lassen? Vielleicht ist ihr Name, griechisch zu reden, Baubo?...“

pliegues, en las palabras, en los tonos. Según Nietzsche los griegos creían en el Olimpo entero de las apariencias. La noción de ‘apariencia’ es clave en el final de este prólogo. Wotling lo explica del siguiente modo: “la apariencia (*Schein*) se opone, en primer lugar, al concepto clásico de fenómeno (*Erscheinung*). Para Nietzsche, que rechaza, pues, la oposición ontológica del ser que es “realmente ser” y del fenómeno, la apariencia designa la única y sola realidad e indica que no es necesario oponerle un tras-mundo estable, inmutable, y pensado, por estas razones, como el “mundo verdadero.””.⁶³ La caracterización de los “superficiales” griegos termina por coincidir con la del artista, ambos son amantes de las formas y de los tonos, de los matices, de los colores... Nietzsche, después de presentarnos las máscaras del psicólogo y del médico, termina por identificarse con los griegos y con el artista. Estos diversos compromisos se presentan a la filosofía: desde la óptica psicológica, la filosofía se ha de hacer cargo de la realidad de los impulsos, desde la medicina ha de hacerse con la experiencia de ser cuerpo y desde el arte y la “superficialidad” griega ha de educarse en la precisión de los sentidos, en la multiplicidad de lo que surge, ha de aprender a transformar el pensamiento en sensibilidad y la sensibilidad en pensamiento.

Al exponer los recorridos presentados por Spinoza y Nietzsche, se ha querido, por una parte, adentrarnos en el estilo particular de cada uno de estos dos autores por medio de textos que exhortan tanto a leerlos como a seguir una vida marcada por las exigencias del pensamiento, por otra parte, poner ante el lector el *espíritu* común que mueve a estas dos escrituras filosóficas, donde vida y pensamiento se unen en la búsqueda de lo alegre y sano “más allá del bien y del mal”, es decir, más allá de convenciones morales externas a la potencia misma del ser humano y más allá de los hábitos y prejuicios acomodaticios, que detienen la riqueza del pensar y de la expresión humana. Ahora estamos preparados para introducirnos en los complejos tejidos que son los pensamientos de Spinoza y de Nietzsche, desde una medida adecuada, aquella que prepara la mirada para una exhortación filosófica nacida desde lo más singular.

NOTAS

¹ Frege, G., “El pensamiento” en Gómez, L. O. y Torretti, R., *Problemas de la filosofía. Textos filosóficos clásicos y contemporáneos* (2ª ed.), San Juan, E.U.P.R., 1995, (pp. 153- 176) (trad. Alfonso Gómez –Lobo).

² Véase, por ejemplo, el artículo de P.-F., Moreau, “Spinoza’s Reception and Influence” en *The Cambridge Companion to Spinoza*, (ed. D. Garrett), Cambridge University Press, 1997; pp. 408 – 433. También puede consultarse el libro del mismo autor, *Spinoza et le spinozisme* (Que sais-je?), Paris, P.U.F., 2003. Para entender la influencia de Spinoza en uno de los focos principales de la filosofía española, Ortega y Gasset, puede consultarse con provecho el ensayo de J. de Salas, “ ‘Amor intellectualis’. Spinoza en la configuración de la obra de Ortega y algunas posibles fuentes de la obra temprana del filósofo español” en Domínguez, A., *Spinoza y España*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994, pp. 285-293. Este trabajo, además, apunta hacia las diferencias entre la apropiación de Spinoza en el pensamiento de Ortega y en el de Unamuno.

³ Al respecto puede consultarse las *Beiträge zur Quellenforschung*, que se publican desde el volumen 17 en *Nietzsche-Studien*.

⁴ Ávila Crespo, R., *Spinoza en Nietzsche*, Cuadernos del Seminario Spinoza N° 15, Ciudad Real, 2003. Previamente, en su artículo “Finalidad, deseo y virtud: Spinoza y Nietzsche” (en *Anales del Seminario de Metafísica*, XX, U.C.M., 1985, pp. 21-45) la autora, desde un enfoque más global y general, articula una serie de afinidades que van desde la prioridad ética de ambos proyectos filosóficos, pasando por la crítica de la finalidad, la cercanía en la noción de ‘virtud’ y las afinidades entre *conatus* y voluntad de poder. Un precedente en el ámbito español, citado en el artículo de 1985 de Ávila, respecto del intento de aproximación entre las filosofías de Spinoza y Nietzsche se encuentra en el artículo de Ángel Currás titulado “La doble articulación del discurso en la *Ethica* de Spinoza: tarea crítica y proyecto liberador” en *Anales del Seminario de Metafísica*, X, 1975, pp. 7-61. Para Currás, la coincidencia entre ambos filósofos comienza desde el nivel “de una concepción de la filosofía rigurosamente distribuida en dos tareas diferentes, aunque simultáneas: *catharsis* y *afirmación*.” (p. 8). El autor de este extenso y riguroso artículo, rico en propuestas interpretativas, llega a afirmar que: “Buena parte de las líneas fundamentales del programa nietzscheano se encuentran esbozadas en Spinoza...” (p. 9). También puede consultarse el artículo de I. Hoyos Sánchez, “¿Por qué la alegría y no más bien la tristeza? Pensar el nihilismo a través de Spinoza” en Ávila, R., Estrada, J. A., Ruiz, E., (eds.), *Itinerarios del nihilismo: la nada como horizonte*, Madrid, Arena Libros, 2009.

⁵ Es la temática del ‘nihilismo’ lo que le permite incorporar este trabajo, con leves modificaciones, a su reflexión más abarcadora *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*, Madrid, Trotta, 2005 (Cap. 6 “*Meditatio vitae. Afinidades y divergencias entre Nietzsche y Spinoza*” pp. 191-215). Preferimos hacer referencia al primer trabajo publicado de modo independiente para evitar traer a colación otro tipo de consideraciones más generales.

⁶ Ibidem, p. 10.

⁷ Ibidem, p. 15.

⁸ Ibidem, p. 23.

⁹ Wurzer, W., *Nietzsche und Spinoza*, Freiburg, Albert.Ludwigs-Universität, 1974, pp. 5-6.

¹⁰ Basándonos principalmente en la investigación de Wurzer, enumeramos a continuación algunas de las fuentes de Nietzsche respecto de Spinoza:

1. Fischer, Kuno (1824-1907), *Geschichte der neuern Philosophie (Descartes’ Schule. Geulinx. Malebranche. Baruch Spinoza)* [Este es el libro enviado en julio 1881 por F. Overbeck a su amigo Nietzsche. Hasta donde este investigador ha podido saber la edición que Nietzsche leyó fue la segunda edición (1865). Wurzer directamente hace referencia a la cuarta edición (1898), que es posterior al ocaso intelectual de Nietzsche. En una breve estancia en Chur en 1887, Nietzsche vuelve a tener contacto con el libro de Fischer, lo cual puede explicar las referencias en *La genealogía de la moral*. Janz llega a especular con un posible contacto en 1868: “Ya Nietzsche había sacado tiempo atrás de la biblioteca la “Historia de la nueva filosofía”, del profesor heidelbergense de filosofía Kuno Fischer (1824-1907), así como sus conferencias de 1869, “Vida y obra de Kant” e “I. Kant, desarrollo, historia y sistema de la filosofía crítica”; su conocimiento de Kant lo obtuvo, sobre todo, a través de Fischer. Probablemente entonces conociera también la exposición de Fischer de la filosofía del solitario Baruch Spinoza, rechazado por su comunidad judía a causa de sus ideas herético-ilustradas.” (Janz, C. P., *Friedrich Nietzsche*. 3. Los diez años del filósofo errante, Madrid, Alianza, p. 64.)];
2. Goethe, Johann Wolfgang (1749-1832), quien fue un gran admirador de Spinoza, y quien fue, a su vez, muy admirado por Nietzsche. Tanto en su correspondencia, como en *Eckermanns*

-
- Gespräche mit Goethe*, como en su obra *Dichtung und Wahrheit* hay referencias a Spinoza. [Según Janz el primer contacto con Goethe data, por lo menos, de cuando Nietzsche tenía 12 años, (*Friedrich Nietzsche*. 1. Infancia y juventud, I, (trad. J. Muñoz), Madrid, Alianza, 1981, p. 48.)];
3. Schopenhauer, Arthur (1788-1860), *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1, 2, Bd. Leipzig, 1873), obra capital en la formación filosófica de Nietzsche, que contiene referencias a Spinoza. Schopenhauer también menciona a Spinoza en *Parerga y Paralipomena* y en sus obras póstumas;
 4. Lange, Friedrich Albert (1828-1875), *Geschichte des Materialismus* (Leipzig, 1887), donde se trata, aunque de modo breve, a Spinoza;
 5. Ueberweg, Friedrich (1826-1871), *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, incluye apartado sobre la filosofía de Spinoza;
 6. Dühring, Eugen Karl (1833-1921), *Kritische Geschichte der Philosophie* (Berlin, 1873), subrayado por nuestro autor. Incluye menciones a Spinoza y a su teoría de los afectos;
 7. Spir, Afrikan (1837-1890), *Denken und Wirklichkeit* (Leipzig, 1877), lectura de relevancia para Nietzsche con menciones a Spinoza;
 8. Rée, Paul (1849-1901), *Ursprung der moralischen Empfindungen*, donde se menciona a Spinoza respecto del problema de la voluntad libre y es citado en latín;
 9. Höffdings, Harald, (1843-1931) *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung*, (Leipzig, 1887), libro leído y marcado por nuestro autor con menciones a Spinoza;
 10. Liebmann, Otto (1840-1912), *Zur Analysis der Wirklichkeit*, 2.Auflage, Strassburg, 1880. Mención a Spinoza señalada por Nietzsche;
 11. Lecky, William Edward Hartpole (1838-1903), *Geschichte des Ursprung und Einflusses der Aufklärung in Europa*, 2 Bd., (Leipzig 1873), mención a Spinoza y a su obra *Tratado teológico-político*, subrayado por Nietzsche;
 12. Guyau, Jean Marie (1854-1888), *L'irreligion de l'avenir* (Paris, 1887), donde se cita a Spinoza, fue leído y marcado por Nietzsche;
 13. de Robertys, E. (1843-1915), *L'Ancienne et la Nouvelle Philosophie* (Paris, 1887). Libro marcado por Nietzsche que contiene mención a Spinoza;
 14. Trendelenburg, Adolf (1802-1872). En un reciente artículo W. Stegmaier y A. Rupschus, (*Nietzsche-Studien* 38, 2009, pp. 299-308) proponen que este autor puede ser la fuente de la mención a Spinoza en el aforismo 13 de MBM, específicamente su libro *Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg*.

Resulta curioso que en el entorno de amistades de Nietzsche haya ciertas relaciones con el pensamiento de Spinoza a destacar, por ejemplo, un temprano interés de Paul Deussen (carta de este a Nietzsche del 29/6/1866 señalada por Wurzer (1974, p. 13)) por Spinoza. Wurzer, además, llega a especular sobre la posibilidad real de que en los encuentros entre Nietzsche y Lou Salomé se hablara de Spinoza, dado que esta desde los dieciocho años estuvo bajo la influencia del clérigo liberal Hendrik Gillot, admirador de Spinoza. Posteriormente Salomé nunca escondió su afinidad spinoziana y llegó a nombrarlo como 'filósofo del psicoanálisis' (Al respecto ver la obra de Rudolph Binion, *Frau Lou, Nietzsches Wayward Disciple*, Princeton, New Jersey, 1968 y el libro de L. Schajowicz, *Los nuevos sofistas. La subversión cultural de Nietzsche a Beckett*, Río Piedras, E.U.P.R., 1979, específicamente el capítulo titulado "Lou-Pandora: de Nietzsche a Freud", pp. 205-239.). También se debe resaltar la presencia de Spinoza en la obra de Paul Rée, a quien ya hemos citado más arriba. En una recesión de su obra mencionada, este es caracterizado como un "nuevo Spinoza". Nietzsche repitió esta frase a través de su correspondencia, ya sea para felicitar a su amigo como para ayudarlo en temas editoriales (ver CO III, 671 y 909). De un modo proclive a la mitologización, Heinrich Köselitz (Peter Gast) invocará a Spinoza en el entierro de Nietzsche; ver la *Declaración de Peter Gast en la tumba de Nietzsche*: "Ha sido uno de los hombres más nobles y puros que han pisado esta tierra. Y aunque esto es algo que saben a un tiempo amigos y enemigos, no creo superfluo dar testimonio abierto de ello ante tu tumba. Porque conocemos el mundo, conocemos el destino de Spinoza. También sobre el recuerdo de Nietzsche podría arrojar sombras la posteridad. Y por eso acabo con estas palabras. ¡Paz a tus cenizas! ¡Sagrado sea tu nombre para las criaturas venideras! (...) (Citado en Janz, *Friedrich Nietzsche* 4. Los años de hundimiento (trad. J. Muñoz e I. Reguera), Madrid, Alianza, 1985, p. 283.).

En un nivel de segundo grado, cabe mencionar a su amiga Resa von Schirnhofer, quien, en palabras de Janz: "Se doctoró en 1889 en Zürich con una tesis sobre el tema "Comparación entre las doctrinas de Schelling y de Spinoza" (Janz, *Ibidem*, 3, p. 213). Al muy querido y prematuramente

muerto, Heinrich von Stein, alumno del propio Fischer: “Heinrich von Stein había nacido el 12 de febrero de 1857 en Coubug. A los once años perdió, por fallecimiento, a su madre, lo que dejó profundas huellas en su modo de ser y en su pensamiento. Inusualmente dotado, acabó el bachillerato ya en marzo de 1874, es decir, con sólo diecisiete años. Fue primero a Heidelberg a estudiar teología, pero se decepcionó de la teología dogmática. A cambio encontró en Kuno Fischer (la fuente y la autoridad en Spinoza y Kant para Nietzsche), el docente de filosofía, a “su” maestro. Fischer le recomendó a Schopenhauer y a Dr. Fr. Strauss “como lecturas”; a Spinoza y Kant, “como estudio”, y le previno contra el “disparatado” libro de Eduard von Hartmann.” (Janz, *Ibidem*, 3, pp. 257-258). Finalmente, a su también amiga Meta von Salis, cuyo maestro Andreas Ludwig Kym (1822-1900) estuvo muy marcado por Spinoza (Janz, *Ibidem*, 3, p. 242).

Nos hemos permitido esta nota tan extensa para hacerle ver al lector las posibles múltiples referencias que Nietzsche ha podido tener a la mano en su elaboración de una imagen de Spinoza. Respecto de una lectura directa la incógnita aún permanece. Lo que sí podemos afirmar es que no hay ningún libro de Spinoza en lo que ha permanecido de su biblioteca, ni siquiera la exposición más sistemática de su pensamiento dentro de estas fuentes, la de Kuno Fischer, obra que siempre leyó en ejemplares de biblioteca. Según se constata en la *Nietzsches persönliche Bibliothek*, no hay libros de Spinoza en la biblioteca de Nietzsche, aunque, no sin cierta ironía, se encuentra entre los libros devueltos a su librero un ejemplar de la *Ética* en latín, de 1875: *Die Ethik des Spinoza im Urtexte, hrsg. von und mit einer Einleitung über dessen Leben, Schriften und Lehre versehen von Hugo Ginsberg*, Leipzig, Koschny, 1875, 299 S. Los editores de dicha obra se basan en el resguardo de las devoluciones de libros. Así queda expuesto en la entrada correspondiente: “Rechn. Retourné an: C. Detloff’s Buchhandlung, Basel, laut Bescheinigung vom 13. Juli 1875.” (Campioni, G., (et al.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2003, p. 719).

¹¹ Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza and Other Heretic*, vol. II, *The Adventures of Immanence*, Princeton New Jersey, Princeton University Press, 1989. (*Spinoza, el marrano de la razón*, (trad. M. Cohen), Barcelona-Madrid, Anaya y Muchnik, 1995). Los capítulos de este libro se ocupan desde la óptica de Spinoza o, mejor aún, del spinozismo, de autores como Kant, Hegel, Heine, Hess, Feuerbach, Marx, Freud, además de Nietzsche, en la reconstrucción de esta herencia inmanentista. Por ‘principio de inmanencia’, tal y como se expone en el prólogo, se entiende: “la existencia en este mundo como único ser efectivo y única fuente de valor ético y autoridad política”.

¹² *Ibidem*, (trad.) p. 315.

¹³ *Ibidem*, p. 342.

¹⁴ Ver el epílogo titulado “Inmanencia y finitud”.

¹⁵ Bajo el título “Filosofar en el s. XXI”, escribe sobre esta situación M. Galcerán: “La crítica post-moderna decretó el fin de la filosofía tradicional durante los años 90. Por filosofía tradicional se entendía no sólo la filosofía académica, la que se cultiva en los espacios escolares e institucionales, sino también su envés, la filosofía mundana, que está presente en los medios, en los foros periodísticos y en la televisión, en las columnas de la prensa diaria y en los libros de distribución masiva. Como el haz y el envés de una hoja, ambos espacios se complementan mutuamente: la Academia preserva un estilo riguroso, atento a las fuentes, exquisito en las interpretaciones, un estilo que vuelve y revuelve sobre los grandes textos del pasado. La filosofía mundana se entretiene con los pequeños textos, con las cuestiones al margen, con el detalle de las anécdotas y las reflexiones superficiales. Pero ambas conviven estableciendo una tenue línea de separación entre la filología erudita y la de consumo”. En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 41, 2008, pp. 157-174; p. 158.

Más allá de determinada esclerosis institucional y más allá del mercado cultural, rescatar el compromiso de una vida filosófica nos parece de suma importancia en la orientación y en el modo en que nos enfrentamos a las diversas prácticas educativas, cotidianas, institucionales y ajenas a la institución, a donde pueden llegar los efectos de la filosofía. Más relevante que el diagnóstico post-moderno me parece el rescate filosófico *básico* de las tres obras indicadas dado que no se limitan a un debate gremial y profesional sobre el rol del filósofo en la sociedad, sino del papel de la filosofía como actividad humana, lo que inmediatamente produce efectos sociales y políticos, desde una escala menos mediatizada tanto por el mercado como por el profesionalismo. Este ensayo describe con gran claridad e inteligencia la situación problemática de la filosofía tradicional frente a los diversos cambios en los ámbitos del conocimiento, pero, entendemos que desde la visión del profesional de la filosofía, se olvida el ámbito de una filosofía práctica que no se limita a los elementos criticados en este artículo y que permite una

reconsideración del legado filosófico universal, y no solo occidental, como también pretende la autora de este valiente artículo.

Con nuestro trabajo nos gustaría que se pudiera entender el acceso a las fuentes como un rescate de este legado, casi olvidado entre tantas interpretaciones, y cómo el aún valioso, y no solo auto-referencial, trabajo del investigador, de aquel que tiene el tiempo, las condiciones materiales y el deseo de reconstruir y exponer estos trozos de cultura, puede estar dirigido a que un lector sienta la *vivencia* particular de la filosofía como experiencia y práctica de vida. La independencia y no condescendencia de Spinoza y de Nietzsche son ejemplos de lo que se juega si se pretende estar a la altura de lo que se dice, se escribe y se piensa. La filosofía ni comenzó ni terminará en los confines de la universidad moderna ni depende para su subsistencia del mercado cultural, ahora bien, la filosofía sí intenta (junto a la política, el arte y tantas otras expresiones humanas) buscar otras formas de vida más adecuadas a la potenciación de lo que podemos ser. En esto reside la *virtud del pensamiento*, en la defensa del legado del pensamiento universal en tiempos de descuido, justamente, de la actividad de pensar.

¹⁶ Deleuze, G., y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?* (trad., T. Kauf), Barcelona, Anagrama, p. 11.

¹⁷ Ramos, Francisco José, *La estética del pensamiento I: El drama de la escritura filosófica*, Madrid, Fundamentos, 1998, p.15.

¹⁸ Ramos, F. J., *Ibidem*, p.14.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 19-20.

²⁰ Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?* (trad. E. Cazenave Tapie Isoard), México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 13.

²¹ Véanse sus obras *Deleuze: una filosofía del acontecimiento*, (trad. I. Agoff), Buenos Aires, Amorrortu, 2004 y *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003.

²² Zourabichvili, F., *Un physique de la pensée*, Paris, P.U.F., 2002, p.165.

²³ Leamos, en traducción de A. Sánchez Pascual, una definición de filología que Nietzsche nos legó en el párrafo 52 de AN: “Por filología debe entenderse aquí, en un sentido muy general, el arte de leer bien, – el poder leer hechos *sin* falsearlos con interpretaciones, *sin* perder, por afán de comprender, la precaución, la paciencia, la sutileza. Filología como *ephexis* [indecisión] en la interpretación: trátase de libros, de novedades periodísticas, de destinos o de hechos meteorológicos, – para no hablar de la “salvación del alma”. ”.

²⁴ Kaufmann, W. (ed.), *The Portable Nietzsche*, New York, Penguin, 1982 (1ª ed. 1954), p. 5.

²⁵ Fernández, E., “Cuerpo y signo: la expresión de los afectos” en Leyra, A. M., *Discurso o imagen. Las paradojas de lo sonoro*, Madrid, Fundamentos, pp. 17-38; p. 29.

²⁶ Nietzsche problematiza el origen incondicional de las nociones filosóficas basadas en una metafísica antitética (ver, por ejemplo, HDH I, 1). En MBM 2, el filósofo afirmará lo siguiente: “La creencia básica de los metafísicos es la *creencia en las antítesis de los valores*.”. La insistencia en una genealogía de la moral le hará formular la siguiente pregunta: “¿Quiere alguien mirar un poco hacia abajo, al misterio de cómo se *fabrican ideales* en la tierra? ¿Quién tiene valor para ello...?” (GM I, 14). En ningún caso se trata de confundir lo ‘noble’ con lo ‘vil’ sino que fiel a su tarea genealógica y de transvaloración se cuestiona *lo que ha sido considerado como noble, como superior*, y cómo realmente esto nunca queda desligado de la materia (despreciada) a partir de la cual surge [por eso se ensayará con una *historia del surgimiento del pensamiento*].

²⁷ Ver su ensayo, “El deseo, esencia del hombre” en Domínguez, A. (ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significados* (Actas Congreso), Universidad de Castilla-La Mancha, 1992, pp. 135-152; p. 135.

²⁸ Op. cit p. 16.

²⁹ Deleuze, Gilles, « L’évolution de Spinoza (sur l’inachèvement du *Traité de la réforme*) en Spinoza, *philosophie pratique*, Paris, 1974, pp. 149-163.

³⁰ Moreau, Pierre-François, *Spinoza. L’expérience et l’éternité*, Paris, P.U.F., 1994.

³¹ Domínguez, Atilano, *Spinoza*, Madrid, Ediciones del Orto, 2000, p. 67.

³² Spinoza, *Œuvres I. Premier écrits*, (sous la direction de P.-F. Moreau), Paris, P.U.F., 2009, p. 143.

³³ Spinoza, *Traité de la réforme de l’entendement*, Paris, Vrin, 1994.

³⁴ División hecha por los editores y no por Spinoza.

³⁵ Moreau, Op. cit., p. 29; En su traducción Koyré también llama la atención sobre el carácter de *conversión* de este texto, llegando a decir que “La intelección implica – o es – una conversión”.

³⁶ Spinoza, *Traité de la réforme de l’entendement*, (ed. A. Lécrivain), Paris, Flammarion, 2003, p. 152 (nota 5). O en palabras de A. Domínguez: “El proyecto de Spinoza no es algo ajeno al hombre, sino su plena realización. Ahora bien, el hombre spinoziano es un ser inteligente, que está inmerso en la

Naturaleza. (...) Pero lo verdaderamente sorprendente es que Spinoza no entiende la perfección humana en un sentido puramente intelectualista e individualista, sino que *la inserta en la sociedad y en el mundo.*” en Spinoza, Madrid, Orto, 2000, pp. 22-23.

³⁷ Spinoza, *Œuvres I. Premier écrits*, (sous la direction de P.-F. Moreau), Paris, P.U.F., 2009, p. 53.

³⁸ Como afirma A. Lécrivain, la palabra latina *institutum* quiere decir tanto “un modo de vida ordenado y en regla” como “un principio o una disciplina a partir de la cual la vida toma un nuevo giro” (Edición citada, nota 2, p. 146.).

³⁹ Moreau, P.-F., Op. cit.

⁴⁰ Maduración que Domínguez resume del siguiente modo: “Spinoza señala *tres etapas*. En la primera, las riquezas, placeres y honores se le presentan como algo seguro, porque los tiene a mano, mientras que el bien verdadero es todavía algo indefinido e incierto. En la segunda, y merced a una asidua meditación, descubre que esos bienes son inseguros por su misma naturaleza, mientras que éste es un bien estable por sí mismo y sólo incierto para él. En la tercera, en fin, comprende que aquellos son “males ciertos”, y éste, en cambio, es un “bien cierto””. Domínguez, A., *Spinoza*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995.

⁴¹ Spinoza añade la siguiente nota a este texto: “d. Adviértase que sólo enumero aquí las ciencias necesarias para nuestro propósito, sin atender a su orden.”.

⁴² Jaquet, C., *Les expressions de la puissance d’agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 17.

⁴³ Ibidem, p. 30.

⁴⁴ Schacht, R., “Nietzsche’s Kind of Philosophy”, en *The Cambridge Companion to Nietzsche*, p. 161.

⁴⁵ Contamos con una edición bilingüe y muy bien cuidada de la obra poética del filósofo bajo el título *Poesía completa (1869-1888)* a cargo de Laureano Pérez Latorre (Madrid, Trotta, 1998).

⁴⁶ Consultar el libro de A. Nehamas, *Nietzsche. Life as Literature*, Massachusetts, Harvard University Press, 1985.

⁴⁷ Véase CJ 381, “El problema de la inteligibilidad”.

⁴⁸ Nietzsche, F., *Le Gai savoir*, (ed. P. Wotling), Paris, Flammarion, 2007, nota 3.

⁴⁹ Compárese con FP IV, 14 [117].

⁵⁰ Compárese con el siguiente aforismo de CJ: “¿Qué es el romanticismo? Cada arte, cada filosofía puede ser considerada como un remedio y recurso al servicio de la vida que crece y que lucha: ellas presuponen siempre sufrimiento y sufrientes. Pero existen dos tipos de sufrientes: por una parte los que sufren por la *sobreabundancia de la vida*, que quieren un arte dionisiaco e igualmente una visión y comprensión trágica de la vida – y luego los que sufren por un *empobrecimiento de la vida*, que buscan reposo, tranquilidad, un mar liso y la salvación de sí mismos mediante el arte y el conocimiento, o bien la embriaguez, el espasmo, el ensordecimiento, la locura. A esta doble menesterosidad de los *últimos* corresponde toda forma de romanticismo en las artes y en los conocimientos, a ella correspondían (corresponden) igualmente Schopenhauer y Richard Wagner... (...) Con respecto a todos los valores estéticos me sirvo ahora de esta diferencia capital: frente a cada caso particular pregunto: “¿Es el hambre o la abundancia lo que aquí se ha vuelto creador?””. (CJ 370)

⁵¹ Sobre la burla y la filosofía véase “Nietzsche y el malentendido (*Das Missverständnis*)” de F. J. Ramos en Kerkhoff, M. (ed.), *Filosofía del desencanto. Nietzsche en Puerto Rico*, San Juan, E.U.P.R., 1998, pp. 96-110.

⁵² Véase CJ 319 y 324.

⁵³ Por ejemplo, ver el prólogo de MBM.

⁵⁴ Echeverría, J., *Libro de convocaciones*. I: *Cervantes, Dostoyevski, Nietzsche, A. Machado*, Barcelona, Anthropos, 1986, p. 80. Janz, por su parte, escribe lo siguiente: “A Nietzsche se le presenta ahora una nueva tarea: arreglárselas con la enfermedad, romper *su* fuerza, convertirla de enemigo extraño en compañera que le ayude a realizar el objetivo de su existencia, introducirla en el todo de su vida. Se trata de una tarea ante la que se ven enfrentadas muchas personas, pero no todas llegan a solucionarla, al menos con el mismo éxito.” Janz, C. P., *Friedrich Nietzsche*, 3. Los diez años del filósofo errante, (trad. J. Muñoz e I. Reguera), Madrid, Alianza, 1981. p. 9. Ver también apartado “La enfermedad como estímulo intelectual” y “Posibles motivos del profundo cambio” pp. 9-15.

⁵⁵ Ver FP III, 34 [141], FP IV, 1 [70], AN 59 y CO V, 589.

⁵⁶ Entradas ‘transfigurar’ y ‘transfiguración’ en *Diccionario de la lengua española*, Real Academia Española, Madrid, 2001.

⁵⁷ Compárese con este pasaje de NW: “A menudo me he preguntado si no estaré más profundamente en deuda con los años más difíciles de mi vida que con cualesquiera otros. Tal y como mi naturaleza más íntima me lo enseña, todo lo necesario, visto desde la altura y en el sentido de una gran economía, es también lo provechoso en sí, – no sólo hay que soportarlo, hay que *amarlo*... *Amor fati*: ésta es mi naturaleza más íntima. – Y en lo que se refiere a mi larga enfermedad, ¿no le debo indeciblemente mucho

más que a mi salud? Le debo una salud *superior*, una salud tal ¡que se hace más fuerte por todo lo que no la mata! – *Le debo también mi filosofía...*” (Epílogo 1).

⁵⁸ Wotling, P., edición citada, nota 25, p. 374.

⁵⁹ Leyra, A.M. (ed.) *Tiempo de estética*, Madrid, Fundamentos, 1999, pp. 19-20.

⁶⁰ Compárese con los siguientes dos pasajes:

“La voluntad de verdad, que todavía nos seducirá a correr más de un riesgo, esa famosa veracidad de la que todos los filósofos han hablado hasta ahora con veneración (...) ¿*Quién* es propiamente el que aquí nos hace preguntas? ¿*Qué* cosa existente en nosotros es lo que aspira propiamente a la “verdad”? (...) Hemos preguntado por el *valor* de esa voluntad.” (MBM 1);

““Voluntad de verdad” llamáis vosotros, sapientísimos, a lo que os impulsa (*treibt*) y os pone ardorosos? Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo yo a vuestra voluntad! Ante todo queréis *hacer* pensable todo lo que existe: pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea pensable. ¡Pero debe amoldarse y plegarse a vosotros! Así lo quiere vuestra voluntad. (...) Ésa es toda vuestra voluntad, sapientísimos, una voluntad de poder; y ello aunque habléis del bien y del mal y de las valoraciones.” (Z, “De la superación de sí mismo”).

⁶¹ Respecto al tema de lo superficial y lo profundo vale la pena recordar las siguientes palabras de M. Foucault: “A partir del siglo XIX, con Freud, Marx y Nietzsche, los signos se escalonan en un espacio más diferenciado, partiendo de una dimensión a la que podríamos calificar de profundidad, siempre que no entendiéramos por esto interioridad, sino por el contrario, exterioridad. Y digo esto, teniendo en cuenta particularmente el largo debate que Nietzsche mantuvo con la profundidad. Hay en Nietzsche una crítica de la profundidad ideal, de la profundidad de la conciencia, que denuncia como un invento de los filósofos; esta profundidad sería la búsqueda pura e interior de la profundidad. Nietzsche pone de manifiesto que esta profundidad implica la resignación, la hipocresía, la máscara; aunque el intérprete, cuando recorre los signos para denunciarlos debe descender a lo largo de una línea vertical y mostrar que esta profundidad de la interioridad es en realidad algo muy distinto de lo que parecía. Es necesario por tanto, que el intérprete descienda, que se convierta, como dice Nietzsche, en “el buen excavador de los bajos fondos”. (A, 446). En *Nietzsche, Freud, Marx*, (trad. A. González), Barcelona, Anagrama, 1981, pp. 29-30.

⁶² La Prof.^a A. M. Leyra nos recuerda el aspecto de humor que hay detrás de la figura de Baubo, que tiene como trasfondo el dolor de Deméter ante la pérdida de su hija Perséfone. El gesto de Baubo hace reír a Deméter, en lo que puede considerarse como una risa frente al horror. Para situar estas líneas dentro del horizonte de la idea de ‘Naturaleza’, ver el libro de P. Hadot, *Le voile d’Isis. Essai sur l’histoire de l’idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004; en particular pp. 285-299.

⁶³ Wotling, P., edición citada, nota 35, p. 375.

I. Parte: Spinoza
CONCEBIR A DIOS

Capítulo 1

LLEVARNOS DE LA MANO HACIA LA BEATITUD

1.1. La *Ética*: un libro guía

¿Cómo leer obras cuya intención sobrepasa el informar? Cuando un lector se encuentra frente a una obra dirigida a desencadenar en él reacciones que sobrepasan esta intención, cabe la pregunta sobre cómo se ha de enfocar la lectura. La pregunta por cómo leer los textos de Spinoza, sobre todo la *Ética*, va unida a la pregunta de para qué leerlos. Y será el propio autor quien responda esta pregunta en el recorrido de su escritura. La *Ética* se presenta como un libro *guía* que pretende conducir al lector hacia una mayor perfección. Respecto de las *guías* como género literario, María Zambrano afirma lo siguiente: “la “Guía” está enteramente polarizada hacia su destinatario; viene a ser como una carta, una carta y un mapa también, una carta de ruta para navegar entre un laberinto de escollos.”.¹ La caracterización de la *Ética* como una *guía* es acertada en la doble vertiente de carta dirigida al lector, quien será interpelado en momentos decisivos, y de mapa, dado que el autor pretende dirigirnos como tomados de la mano hacia nuestra mayor perfección, pasando por momentos de difícil comprensión y de aún más difícil incorporación de lo expuesto a nuestro diario vivir.

La *Ética*, como cualquier obra clave del pensamiento, es de lectura imprescindible pero no es válida cualquier lectura. Aunque en un trabajo de investigación académica sea posible resaltar algunos puntos sobre otros, el verdadero sentido de esta obra está en su lectura desde el inicio hasta el final. A este respecto se ha de estar de acuerdo con las siguientes palabras que el filósofo hermeneuta P. Ricoeur profiere en su diálogo con el neurobiólogo Jean-Pierre Changeux: “Permíteme que te interrumpa a propósito de Spinoza: hay que tomarlo entero, es decir, a partir de la teoría de la unidad de la sustancia, de la multiplicidad de los atributos y de los modos en el libro primero y hasta la sabiduría y la beatitud del maravilloso libro quinto.”.² Changeux interpreta a Spinoza desde el punto de vista del materialismo metodológico, donde el predominio del cuerpo sobre lo espiritual (la mente, el pensamiento) sería lo determinante en última instancia. Ricoeur, por su parte, intenta hacer ver cómo el pensamiento y, por lo tanto, la mente tiene un estatus distinto al del cerebro en tanto que

cosa extensa.³ La parcialidad de ambas interpretaciones se da de bruces con la integridad del pensamiento de Spinoza, sobre este punto, como se verá más adelante, es preferible referirse a un *no-reduccionismo* spinoziano. Pero, sin lugar a dudas, y en el problema que ahora nos ocupa, – la lectura de la *Ética* –, las palabras de Ricoeur son certeras. Si se quiere leer la *Ética* hay que leerla entera.

En este sentido las citadas palabras de Ricoeur pueden ser confusas dado que se refieren a las *partes* de la *Ética* como si fueran libros y en la inocencia de esta designación se originan muchos de los equívocos, de la mala filología, respecto de este singular trabajo filosófico. Si se lee esta obra como el conjunto de cinco libros unidos entre sí, se puede caer en varios errores. El primero y más usual es el de pensar que cada libro se ocupa de una materia específica, por lo cual los especialistas o interesados en tal materia pueden buscar específicamente ahí donde reside su interés. El segundo riesgo, de poca justicia para con el autor, es llegar a pensar que se trata de un libro que no tiene una coherencia interna, desde su comienzo hasta su final, asumiéndolo como un conjunto de bloques temáticos reunidos sin una orientación común que los guíe. P. Macherey ha sido enfático a la hora de recordar que la composición de la *Ética* se divide en *partes* y no en libros: “La *Ética* de Spinoza se presenta como una suma filosófica sistemáticamente articulada, porque está “dividida en cinco partes” (*in quinque partes distincta*), así como lo indica el título general situado en la cabecera de la obra. Esta referencia a “partes”, término cuya significación va bastante más allá de la enumeración de elementos de una colección, debe ser tomada muy en serio: expresa la integración necesaria de los diferentes momentos del razonamiento seguido por Spinoza en la organización global de un proyecto unificado...”⁴

Atilano Domínguez, traductor y estudioso de la obra de Spinoza, central en el mundo hispanoamericano, describe la composición de la *Ética* con las siguientes palabras: “En esta síntesis grandiosa, compuesta de cinco partes, su sistema se nos presenta como un *gran círculo*, que comienza por Dios como sustancia y termina con el amor intelectual de Dios. En la primera parte o metafísica, se demuestra la existencia de Dios y se deducen de él las cosas singulares. En la segunda o antropología, se analiza la naturaleza del hombre como idea de un cuerpo singular y como dualidad de imaginación y razón. En la tercera o psicología, se estudia la dinámica de los afectos o pasiones. En la cuarta o moral, se explica la impotencia y la potencia de la razón ante

las pasiones. En la quinta o sabiduría (filosofía como ‘amor a la sabiduría’), se descubre que la verdadera vía para liberarse de las pasiones y conquistar la libertad es el conocimiento intelectual de Dios.”.⁵ Si bien entendemos el carácter didáctico de esta presentación, se puede observar con claridad el problema, que ya se adelantó, de considerar las partes como bloques independientes que se refieren a diversas disciplinas – (metafísica, antropología, psicología, moral y sabiduría) – aunque estas partes unidas entre sí formen un conjunto global. Para no ser injustos con las palabras de A. Domínguez se ha de notar que este intérprete se refiere a la obra estudiada como una “síntesis grandiosa” o como un “*gran círculo*”.

La lectura adecuada de la *Ética* integra las dinámicas intrínsecas que se van constituyendo en el espacio conceptual que va desde el título y la primera definición, la de *causa de sí*, hasta la última línea: “Pero todo lo excelso es tan difícil como raro.”. Si se mantiene un discurso filosófico dividido en grandes etiquetas que atienden a objetos particulares como, por ejemplo, “metafísica” o “psicología”, se pierde de vista como la transversalidad de los temas de cada parte recorre el resto de la obra. Quizás una imagen adecuada, desde la dialéctica obra-lectura, sería la de una serie de círculos concéntricos cuyo centro anónimo pero específico, singular pero colectivo, es el lector. Anónimo, en el sentido de que no se trata de un lector determinado epocalmente, genéricamente, etc., sino que comparte algo común con el resto de los seres humanos; un lector racional-deseante, que imagina, percibe y piensa, que vive entre los hombres. Singular porque los pasos a seguir solo pueden darse en la incorporación singular de cada uno de los lectores. Pero colectivo porque los pasos son totalmente comunicables y asimilables por el resto de seres humanos; cada uno según su virtud, según lo que puede, según lo que es y lo que puede llegar a ser. Al final de la lectura, uno puede no estar convencido, esto es parte del riesgo al que se enfrenta un autor que propone un análisis constructivo sobre lo que es el ser humano y su lugar en la Naturaleza. Pero tener en cuenta este riesgo es la única actitud justa para un autor que de modo tan frontal expone el *para qué* de su obra. El recorrido queda presentado en su título completo: *Ética según el orden geométrico y dividida en cinco partes, en las que se trata*, I. *De Dios*. II. *De la naturaleza y origen de la mente*. III. *De la naturaleza y origen de los afectos*.⁶ IV. *De la esclavitud humana o de la fuerza de los afectos*. V. *De*

*la potencia del entendimiento o de la libertad humana.*ⁱ El camino se inicia en el estudio de la constitución de Dios, que provee el marco explicativo para introducirse en el análisis del origen y de la naturaleza de la mente y de los afectos, con lo cual es posible entrar en el espacio conflictivo que mece al ser humano entre la servidumbre y la libertad.

El movimiento interno de la obra se revela como el entrecruzamiento de un tránsito narrativo, esto es, en el modo en que está escrita la obra y el modo en que se le van presentando las proposiciones y sus demostraciones, los escolios, etc., al lector y un movimiento de correspondencia vital con este tránsito, dirigido al paso de una menor perfección a una mayor. Veamos dos ejemplos claros del tránsito narrativo. En dos momentos claves, al comienzo de las dos partes que pueden considerarse como las más difíciles de la *Ética* (la segunda y la quinta parte), se utiliza el verbo *transeo*, pasar. La idea de este *pasar* testimonia el carácter de transcurrir que presenta la argumentación: se espera del lector que lea de modo continuo hasta el final, y el escritor está atento a la posición del lector, a su recorrido, dado que él es su guía. El “*transeo*” expresa el movimiento de la *Ética* misma. Hay una dirección: el camino que conduce hacia la libertad; esto es lo que Spinoza deja saber al inicio de la segunda parte y recupera en el prefacio de la quinta parte. En ambos ejemplos se trata de un poder hacer: ya sea conducir la mente a su beatitud suprema o analizar cuánto puede la mente sobre los afectos. No es, pues, un tránsito acumulativo, informativo, sino estratégico, específico, un intento transparente, sin escondites retóricos, de expresar lo que se busca.

El primer texto contiene la clave de la lectura de la *Ética* y en él se expone lo que será definitorio en su despliegue conceptual. Por lo tanto, no se debe pasar por alto su, a veces desapercibido, contenido:

Paso ya a explicar las cosas que debieron seguirse necesariamente de la esencia de Dios, o sea, del ser eterno e infinito. No todas, sin duda, ya que en *I/16* hemos demostrado que de ella debieron seguirse infinitas cosas en infinitos modos, sino tan sólo aquellas que nos pueden llevar como de la mano al conocimiento de la mente humana y de su felicidad suprema. (E2Praef.).ⁱⁱ

ⁱ *Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur, I. De Deo. II. De Naturâ et Origine Mentis. III. De Origine et Naturâ Affectum. IV. De Servitute humana, seu Affectuum Viribus. V. De Potentia Intellectus, seu de Libertate Humanâ.*

ⁱⁱ “*Transeo jam ad ea explicanda, quae ex Dei, sive Entis aeterni, & infiniti essentiâ necessariò debuerunt sequi. Non quidem omnia; infinita enim infinitis modis ex ipsâ debere sequi Prop. 16. Part. I.*

En primer lugar, hay que advertir su posición específica, esto es, el comienzo de la segunda parte titulada *De la naturaleza y origen de la mente* y después de la elaboración de toda una teoría de lo real en sus múltiples manifestaciones que, bajo el título de *De Dios*, forma la primera parte de esta obra. En esta nota aclaratoria, más que prefacio, se hacen importantes matices antes de entrar en el estudio del lugar del ser humano dentro de esta teoría de lo real. La nota aclaratoria de la segunda parte señala dos objetos de estudio que se explicarán entre las infinitas cosas que se expresan de infinitas maneras. Estos dos objetos están íntimamente vinculados: el conocimiento de la mente humana y su suprema beatitud. No se trata del conocimiento de cualquier cosa ni de cualquier manera sino del conocimiento de la mente humana y de su perfección.⁷

Se parte de un principio, Dios, cuya productividad intrínseca es infinita, de él se siguen infinitas cosas. La mirada propiamente ética, la que justifica el título de la obra, es parcial, no por una lectura falseada de lo real sino por la meta que busca el proceso mismo de conceptualización del trabajo filosófico. La descripción de lo real como infinito, como una productividad expresiva incesante, abre las puertas de cualquier reflexión posterior; es sobre esta descripción que se erige el resto del análisis. En medio de esta infinitud se delimita lo que se estudiará y esta demarcación no solo es consciente sino que modifica el orden de los problemas y los recursos retóricos utilizados para incorporar al lector en este estudio. El autor, dicho de modo simple, nos invita a leer estas líneas y él nos conducirá de la mano como un guía al reconocimiento de lo que es y lo que puede nuestra mente, mostrándonos dónde reside la mayor perfección y alegría de esta. Una indicación de este tipo solo puede venir después de un riguroso estudio del lugar de todo ser humano en la Naturaleza, solo a partir de unos principios básicos, fundamentales, es posible introducir la estrategia ética porque solo así puede ser factible de hecho y no ser solo una ética utópica, irrealizable.

La parte quinta de la *Ética* también se abre con el verbo *transeo*, dando cuenta del carácter procesal de la lectura:

demonstravimus: sed ea solummodò, quae nos ad Mentis humanae, ejus'que summae beatitudinis cognitionem, quasi manu, ducere possunt." (E2Praef.)

Paso, finalmente, a la otra parte de la *Ética*, que se refiere al modo o vía que conduce a la libertad. En ella trataré, pues, de la potencia de la razón, mostrando qué poder tiene la razón sobre los afectos, y después qué es la libertad de la mente o la felicidad, por todo lo cual veremos cuánto más poderoso es el sabio que el ignorante. De qué modo, sin embargo, y por qué vía debe ser perfeccionado el entendimiento y con qué arte, además, debe ser curado el cuerpo para que pueda cumplir rectamente su oficio, no pertenece a este lugar, puesto que esto concierne a la Medicina y aquello a la Lógica. Aquí sólo trataré, pues, como he dicho, de la potencia de la mente, o sea, de la razón, y mostraré, antes de nada, de qué grado y calidad es el dominio que tiene sobre los afectos, a fin de reprimirlos y moderarlos. Pues, que no tenemos sobre ellos un dominio absoluto, ya lo he demostrado antes. (E5Praef.).ⁱ

Al igual que en el texto anterior, el verbo ‘pasar’ está conjugado en primera persona (“[yo] paso”), recordando no tanto el carácter personal o subjetivo de la obra sino la importancia de la puesta en marcha del proceso mismo de pensar que cada uno ha de iniciar, continuar y mantener. El nuevo paso que da el autor es el que inicia la quinta parte de la *Ética*, la que se refiere a la “vía que conduce a la libertad”. Después de la discusión sobre la fuerza o virtud de los afectos en sí mismos y cómo estos determinan el hacer humano, desarrollada en la cuarta parte, ahora el autor se dispone a aclarar el camino de la potencia del entendimiento ante una situación de servidumbre.

La expresión “potencia del entendimiento” se va aclarando al expandirse en un campo semántico más vasto; en las líneas citadas se identifica con la “potencia de la razón”. Ocuparse de la potencia de la razón implica al menos dos cosas. En primer lugar, saber qué poder tiene la razón con respecto a los afectos. En segundo lugar, es esta potencia de la razón la que llega a mostrar qué es la libertad de la mente, es decir, su beatitud. Específicamente en este punto, la razón y el entendimiento son coextensivos, de lo que se trata es de la *intelección*, de lo que podemos hacer inteligible a partir de lo que somos. Por esta razón, el texto también extiende la noción de “potencia de la razón” a la mente, a su potencia. Estos dos objetivos pretenden poner en evidencia la diferencia fundamental entre el sabio y el ignaro, entre quien potencia su razón y quien vive en la ignorancia, o sea, quien vive como ignorante y como tal descuida su potencia. El ‘sabio’ y el ‘ignorante’ son dos modos de estar en relación con

ⁱ “Transeo tandem ad alteram Ethices Partem, quae est de modo, sive viâ, quae ad Libertatem ducit. In hâc ergo de potentiâ rationis agam, ostendens, quid ipsa ratio in affectûs possit, & deinde, quid Mentis Libertas seu beatitudo sit, ex quibus videbimus, quantum sapiens potior sit ignaro. Quomodo autem, & quâ viâ debeat intellectus perfici, & quâ deinde arte Corpus sit curandum, ut possit suo officio rectè fungî, huc non pertinet; hoc enim ad Medicinam, illud autem ad Logicam spectat. Hic igitur, ut dixi, de solâ Mentis, seu rationis potentiâ agam, & ante omnia, quantum, & quale imperium in affectûs habeat, ad eosdem coercendum, & moderandum, ostendam. Nam nos in ipsos imperium absolutum non habere, jam suprâ demonstravimus.” (E5Praef.)

lo que puede el ser humano; son dos modos totalmente irreconciliables. El camino de la libertad es uno práctico orientado hacia una mayor perfección y este camino implica un trabajo que pasa por el conocimiento. El sabio *puede* más que el ignaro. No que el sabio tenga más información o sepa más sino que puede más. ¿Qué es lo que puede? Expresar su realidad (esencia = virtud = naturaleza) del modo más contundente posible, completo, alegre.

Las líneas anteriormente citadas justifican, por si aún fuera necesario, el título de esta obra. Se trata de una ética y no de una lógica o de un libro de medicina. La ética conduce a la vía de la beatitud y esta es la perspectiva asumida, sin restar méritos a otras vías ni querer defender un libro omniabarcador, que tenga respuestas para todo tipo de preguntas. Caben las investigaciones respecto de cómo perfeccionar el intelecto (una lógica o arte de pensar) o de cómo cuidar el cuerpo para que cumpla sus funciones pero esto “no pertenece a este lugar”. Si el libro fuera un libro de lógica solo habría que considerar lo que puede el intelecto respecto de su modo de proceder, sus inferencias, deducciones, cálculos, tareas que no coinciden plenamente, no son suficientes, con la tarea de conducir la mente al conocimiento de su beatitud. Si fuese un libro de medicina, el cuerpo tendría que convertirse en el objeto de estudio principal, aunque el pensamiento tendría que hacer legible los síntomas corpóreos, este se centraría en el funcionamiento adecuado del cuerpo, en su mayor perfección (nutrición, mantenimiento, fortalecimiento). Si bien el cuerpo juega un papel indispensable en las páginas que se estudiarán, el modo de acceder a él, de darle su importancia, de estudiarlo, esta supeditado a la tarea anunciada al inicio de la segunda parte. El título de una obra acota un territorio.

El verbo ‘*transeo*’, estilísticamente presente en los dos inicios comentados, recuerda al lector que está ante una obra de finalidad práctica que intenta conducirlo hacia una meta. Dicha meta no se completa sin atravesar toda la argumentación y sin dejar que la argumentación pase por uno. Bernard Pautrat, honesto traductor de la *Ética* al francés, afirma que el ‘valor de verdad’ de la *Ética* es su ‘valor de uso’. Con hermosas palabras escribe, antes de desaparecer casi por completo de su edición de esta obra, lo siguiente: “Decir que Spinoza quería, así, formar, en virtud de la sola lectura, no a “spinozistas” patentados, sino gente alegre, hombres y mujeres libres, es decir que se ha de tomar absolutamente en serio, no a la invasiva literatura secundaria, sino la

cosa misma tal y como se da a leer”.⁸ Con lo expuesto hasta aquí y los textos aducidos esperamos que esto pueda entenderse sin problemas, dado que esta es la condición de intelección previa para comprender los ‘escollos’ a los que vital y textualmente nos enfrenta la *Ética*. Si bien, con lo expuesto, podemos dar cuenta del último *para qué* de la *Ética*, cabe la pregunta de cómo se pone en marcha esta maquinaria tan diversa como coherente, tema que atenderemos en el próximo apartado.

1.2. Lo que puede la mente según su sola virtud

1.2.1. *Vis nativa*

En el centro de la ética y su practicidad anida la pregunta por lo que puede la mente. La mente es el objeto que debe ser modificado en la ética. El camino no pasa por el reconocimiento de una norma externa de coacción respecto de la conducta humana sino por el estudio de lo que puede la mente tomada en sí misma. Por lo cual, el camino no es externo al intelecto humano sino que es un proceso de re-conocimiento de la fuerza misma del intelecto. El fundamento de la ética hay que buscarlo en la fuerza intrínseca de la mente, de su estudio se sigue la necesidad de las conclusiones prácticas, es decir, el camino que muestra cómo transitar hacia la suprema beatitud a la que la *Ética* pretende mostrar la vía.

Ha tenido más fortuna, casi publicitaria, la frase “nadie sabe lo que puede un cuerpo”⁹ pero en la reflexión spinoziana también se nos enfrenta a la pregunta por lo que puede la mente en tanto que modo del pensamiento. Las dos cuestiones no podrán separarse del todo, porque como se verá cuerpo y mente son una y la misma cosa para Spinoza. Lo que pueda la mente pasa necesariamente por lo que pueda el cuerpo. Pero el intelecto se convierte en la herramienta principal para la ética, para la transformación de algo que no es meramente intelectual, el ser humano, pero necesita del esfuerzo intelectual para lograr sus objetivos. G. Deleuze vio claramente y con enorme precisión este pacto recíproco entre la virtud del pensamiento y la emancipación del cuerpo de lecturas espiritualistas, dado que lo que sea una acción en la mente necesariamente también lo será en el cuerpo y lo que sea pasión en el cuerpo lo será en la mente.¹⁰

La atención al pensamiento en tanto que atributo no se hace en detrimento del atributo extensión, sino que se hace contando con él, a partir de él, y, también, en su beneficio, es decir, para su mayor comprensión. Entendemos que, en el fondo, decir que la *Ética* es una física, es restarle importancia al rol activo del pensamiento, tal y como se muestra, por ejemplo, en la idea de Dios.¹¹ ¿Esto convierte a Spinoza en más “idealista” que “materialista”? La pregunta está fuera de lugar. La simultaneidad de los atributos queda fundamentada en la primera parte de la *Ética* (*De Dios*) y en la segunda parte (*De la naturaleza y origen de la mente*) se explicita, de modo particular, la simultaneidad de los atributos pensamiento y extensión. Ambos pasos argumentativos preceden al estudio de lo específicamente humano. La discusión dicotómica quedará fuera de lugar. No hay prioridad ontológica alguna, en la *Ética* hay estrategia, posición, punto de vista, medio para orientar al lector hacia un fin predeterminado y expuesto.

Para entender el rol del pensamiento y el poner en marcha un proceso de carácter pensante y cognitivo se hace imprescindible volver al TIE. Este breve retorno al opúsculo previo e inacabado intenta comprender cómo es posible adentrarse en la *Ética*. Cabe la posible duda de si el lector está preparado para enfrentarse a esta lectura sin una especie de iniciación o preparación previa, si no sería mejor escribir un tratado sobre el método antes de situarse conceptualmente en la producción expresiva de lo real. La respuesta está vinculada a nuestras herramientas intelectuales, a lo que podemos hacer y esperar a partir de nuestras ideas, conceptos y modos de percibir. En unas palabras centradas en el problema mismo del comienzo se transparenta la manera en que la descripción de la actividad mental como *proceso* va desplazando cualquier tentativa de explicación desde un *origen* o inicio privilegiado:

A cuyo fin, lo primero que hay que advertir es que no se producirá una *búsqueda al infinito*, es decir, que para hallar el mejor método de investigar la verdad, no se requiere otro método para investigar el método de investigar; y para investigar el segundo método, no se requiere un tercero, y así al infinito, puesto que de ese modo no se llegaría nunca al conocimiento de la verdad o, mejor dicho, a ningún conocimiento. Sucede en esto exactamente lo mismo que con los instrumentos materiales, sobre los que se podría argumentar del mismo modo. Y así, para forjar el hierro, se necesita un martillo; para poseer un martillo hay que hacerlo, y para ello se necesita otro martillo y otros instrumentos, y para obtener éstos se requieren otros instrumentos y así al infinito. En vano se esforzaría nadie

en probar, de este modo, que los hombres no tienen poder alguno de forjar el hierro.
(TIE 30).ⁱ

El fin al que se refiere Spinoza es la meta previamente señalada (TIE 29) de adquirir un conocimiento por la sola esencia o por la causa próxima (el cuarto modo de percepción según TIE 19) de las cosas que nos son desconocidas, para entonces, mostrar el camino (método) por el cual podemos conocer mediante esta forma de conocimiento. Dicho con palabras de A. Machado, “se hace camino al andar” (es imposible hacer un camino sin hacerlo) solo sería posible crear una imagen, una plantilla previa, del camino pero lo primero que se aprende al andar es que ya siempre se está andando porque otros han andado por nosotros y porque nosotros andamos caminos ya trazados que vamos ensanchando, evitando, cambiando, modificando, etc. Pensar un camino antes de andarlo es imaginar un camino incondicionado, en cambio, el camino del conocimiento se va perfeccionando desde un punto de partida dado, que nunca es un inicio ausente de determinaciones. En nuestro caso, la experiencia de ser un humano viene determinada porque somos parte de la Naturaleza, que pensamos, sentimos y producimos conocimiento a partir de nuestra constitución.

Además de todos los condicionantes externos que pueden alterar una búsqueda cognitiva, Spinoza añade un factor muy importante a la hora de entender los procesos del conocimiento y nuestra fuerza de intelección:

Por el contrario, así como los hombres, usando al comienzo instrumentos innatos, consiguieron fabricar, aunque con gran esfuerzo y escaso éxito, algunos objetos sumamente fáciles y, una vez fabricados éstos, confeccionaron otros más difíciles con menos esfuerzo y más perfección, y así, avanzando gradualmente de las obras más simples a los instrumentos y de los instrumentos a otras obras e instrumentos, consiguieron efectuar con poco trabajo tantas cosas y tan difíciles: así también el entendimiento, con su fuerza natural (*nativa*) K, se forja instrumentos intelectuales, con los que adquiere nuevas fuerzas para realizar otras obras intelectuales L y con éstas consigue nuevos instrumentos, es decir, el poder de llevar más lejos la investigación, y sigue así progresivamente, hasta conseguir la cumbre de la sabiduría. (TIE 31) K: Por fuerza natural entiendo aquello que no es causado en nosotros, por causas externas y *que explicaré después en mi Filosofía*. L: Aquí

ⁱ “Quod ut fiat, venit prius considerandum, quòd hic non dabitur inquisitio in infinitum; scilicet, ut inveniatur optima Methodus verum investigandi, non opus est aliâ Methodo, ut Methodus veri investigandi investigetur; &, ut secunda Methodus investigetur, non opus est aliâ tertiâ, & sic in infinitum: tali enim modo nunquam ad veri cognitionem, imò ad nullam cognitionem perveniretur. Hoc verò eodem modo se habet, ac se habent instrumenta corporea, ubi eodem modo liceret argumentari. Nam, ut ferrum cudatur, malleo opus est, & ut malleus habeatur, eum fieri necessum est; ad quod alio malleo, aliisque instrumentis opus est, quae etiam ut habeantur, aliis opus erit instrumentis, & sic in infinitum; & hoc modo frustra aliquis probare conaretur, homines nullam habere potestatem ferrum cudendi.” (TIE 30)

las llamo obras; en mi Filosofía se explicará qué son.” [K y L son notas de Spinoza a su texto].ⁱ

El entendimiento se compara con un instrumento material. Para forjar el hierro necesito un martillo, para tener un martillo hay que hacerlo, para lo cual necesito otro martillo, otros instrumentos, y para tener estos instrumentos necesito otros y así hasta el infinito. Por este camino se podría poner en duda el hecho de que el ser humano pueda forjar el hierro. Para Spinoza, el entendimiento, tal y como se da en nosotros, tiene su *fuerza nativa* por medio de la cual realiza obras intelectuales, a partir de esta fuerza puede ir perfeccionando el trabajo intelectual. La natividad se debe a que es una fuerza que se sigue de nuestra naturaleza y no desde una causa externa. Esta *vis nativa* no se pone en duda y el lector puede pensar en esta noción cuando lea el axioma que de modo incuestionable expone que “el hombre piensa” (*homo cogitat* E2ax.2). Tanto la *vis nativa* como la acción de pensar remiten a algo que atraviesa y sobrepasa a cada ser humano, a la vez, que lo define. Nos estamos refiriendo a aspectos que constituyen el ser humano, no a aspectos que le pertenezcan como quien defiende su propiedad privada. Que algo sea intrínseco no implica que sea limitado a quien lo experimente. He aquí uno de los retos que nos lanza Spinoza y el cual se tratará de exponer en sus fundamentos.

En los dos párrafos citados se dejan sentir las huellas de dos de los grandes iniciadores de la modernidad filosófica: Descartes y Bacon. La comparación técnico-instrumental del conocimiento la encontramos en las *Reglas para la dirección del espíritu* y las expresiones *vis nativa* y *opera intellectualia* aparecen en las obras de Bacon *De dignitate et augmentis scientiarum* y en el *Novum organum*.¹² Ahora bien, la reflexión spinoziana las encamina hacia otros derroteros y hacia su propia idiosincrasia a la hora de plantear los problemas. De lo que se trata, como hermosamente lo expresó E. Fernández, es de “alcanzar la máxima capacidad de pensar y alcanzarla libremente; a partir de nosotros mismos”.¹³ Según las palabras de E. Fernández: “El proyecto no

ⁱ “Sed quemadmodum homines initio innatis instrumentis quaedam facillima, quamvis laboriosè, & imperfectè, facere quiverunt, iisque confectis alia difficiliora minori labore, & perfectiùs confecerunt, & sic gradatim ab operibus simplicissimis ad instrumenta, & ab instrumentis ad alia opera, & instrumenta pergendo, eò pervenerunt, ut tot, & tam difficilia parvo labore perficiant; sic etiam intellectus **k** vi suâ nativâ facit sibi instrumenta intellectualia, quibus alias vires acquirit ad alia opera **l** intellectualia, & ex iis operibus alia instrumenta, seu potestatem ulteriùs investigandi, & sic gradatim pergit, donec sapientiae culmen attingat.” “**k** Per vim nativam intelligo illud, quod in nobis à causis externis non causatur, quodque postea in meâ Philosophiâ explicabimus.” “**l** Hic vocantur opera: in meâ Philosophiâ, quid sint, explicabitur.” (TIE 31)

depende de lo fáctico, sino de su posibilidad interna.”. Y es desde esta posibilidad que se ha de entender la expresión *fuerza natural*: “Vis nativa: la fuerza que va en mi propia naturaleza.”. No se trata en ningún caso de una fuerza prístina, inmediata, sin trabajar, rudimentaria, cuya virtud resida en su pureza y en sus rasgos originarios. Por el contrario, la falta de un inicio incondicionado en cualquier tarea humana, hace que el análisis sobre el hacer y el conocer del ser humano sea entendido como un proceso que siempre está en medio – *in media res* – de perfeccionarse. Esta preocupación es la que recoge P. Macherey al señalar que lo esencial reside en el esfuerzo de Spinoza por evitar retrotraer los procesos cognoscitivos a un comienzo absoluto.¹⁴ No partimos ni de cero ni teniendo todo lo que adquiriríamos en un supuesto punto de llegada. Más que de una búsqueda hasta el infinito de lo que se trata es de un trabajo continuo. En palabras de E. Fernández: “De este modo, sin origen absoluto, sin sujeto previo, la acción misma que es instauración y transformación es el principio y fundamento. Si el hombre forja el hierro, si piensa, es porque actúa inventando y transformando. (...) La pregunta ¿quién enmienda al entendimiento?, paralela a aquella otra ¿quién educa a los educadores?, tiene respuesta: ellos mismos a lo largo de un proceso histórico, personal y colectivo.”.¹⁵ Desde esta perspectiva la infinitud del trabajo y del perfeccionamiento no se pierde en la búsqueda de algún incondicionado sino que avanza hacia un mejor conocer. Para André Lécrivain se trata de una “búsqueda reflexiva de medios, indisolublemente teóricos y prácticos, susceptibles de darnos acceso al verdadero bien”.¹⁶ Entonces, podemos afirmar junto a Lécrivain que, “el infinito no tiene sentido más que entendido como progresivo y no de modo regresivo”.¹⁷ Lo que se convierte en infinito no es la exigencia falaz de un inicio del proceso de conocimiento mismo sino el continuo perfeccionamiento de las herramientas con las que contamos (el lenguaje, determinado uso del cuerpo y sus sentidos, y, sobre todo, determinadas ideas).

1.2.2. La definición genética

La puesta en marcha del pensar en Spinoza se deja captar con claridad en el esfuerzo por definir. La definición es una de las claves del desarrollo deductivo de la *Ética*. Cada parte se inicia con una serie de definiciones, la tercera parte cuenta con una lista de definiciones de los afectos y el acto mismo de definir sobrepasa las

denominadas definiciones y se esparce por el resto de las proposiciones y escolios. Este papel tan esencial de la definición no es dejado al arbitrio por Spinoza sino que, desde muy temprano en su labor filosófica, se convierte en un tema que requiere de cuidado y de estudio pormenorizado. La mejor exposición de la teoría de Spinoza sobre la definición la encontramos en el TIE (92-98).

La definición en Spinoza siempre apunta a un aspecto afirmativo. La afirmación, en la que se basa en última instancia el acto de definir, es el contenido que se explica en la definición misma. El modo que defiende Spinoza para dar cuenta de este núcleo afirmativo, que no será otro que la esencia de la cosa definida, será el esclarecimiento de su surgimiento, de su formación o constitución. La definición geométrica servirá como modelo para Spinoza, en esta, lo definido es la *esencia* de la figura y no sus propiedades y solo a partir de la determinación de la esencia constitutiva de la figura se deducen sus propiedades. Escribe Spinoza: “Para que la definición sea perfecta, deberá explicar la esencia íntima de la cosa y evitar que la sustituyamos indebidamente por ciertas propiedades” (TIE 95).ⁱ El ejemplo que se nos da tiene un doble interés, por una parte es lo suficientemente gráfico para captar lo que se intenta decir y, por otra parte, pone en evidencia el desplazamiento spinoziano de un modelo geométrico a la comprensión de todo fenómeno. Spinoza afirma que se va a referir a una “cosa abstracta”, a un círculo. Si se define el círculo como “una figura cuyas líneas trazadas desde el centro a la circunferencia, son iguales”, lo que se explica, argumenta Spinoza, es una de las propiedades del círculo y no su esencia. En cambio, si defino su esencia, podré deducir todas las propiedades de la figura. Si bien nos movemos en el ámbito de las figuras geométricas, lo que defenderá Spinoza es que para definir a cualquier ente real, también se ha de seguir el mismo procedimiento. La *atención a las esencias* es lo que permite entender a cada cosa singular, sus propiedades y su ligazón con el resto de cosas:

Y aunque, como he dicho, esto no importa mucho respecto a las figuras y demás entes de razón, es de suma importancia respecto a los seres físicos y reales, ya que, mientras se desconocen las esencias de las cosas, no se comprenden sus propiedades; y, si pasamos por alto las esencias, trastocaremos necesariamente la

ⁱ “Definitio ut dicatur perfecta, debet intimam essentiam rei explicare, & cavere, ne ejus loco propria quaedam usurpemus...” (TIE 95)

concatenación del entendimiento, la cual debe reproducir la concatenación de la Naturaleza, y nos alejaremos totalmente de nuestra meta. (TIE 95).ⁱ

Al atender la esencia de la figura se busca dar con el vínculo afirmativo a partir del cual se entiende todo lo que es y lo que puede llegar a ser una cosa, mientras que atendiendo primeramente sus propiedades, se trataría de una definición truncada, aislada, atomizada, de algo que pertenece a una cosa pero no se liga ni con su esencia íntima ni con el resto de propiedades.

El conocimiento de las esencias se adquiere a través del conocimiento de las causas. En este punto se introduce una diferencia que, con matices, permanecerá en la obra de madurez de nuestro autor. Podemos concebir una cosa por su sola esencia o por su causa próxima, continúa Spinoza:

...si la cosa existe en sí o, como vulgarmente se dice, es causa de sí, deberá ser entendida por su sola esencia; en cambio, si la cosa no existe en sí, sino que requiere una causa para existir, entonces deberá ser entendida por su causa próxima. (TIE 92).ⁱⁱ

Cuando Spinoza enumera los requisitos de una buena definición se basa en esta distinción. Utilizando un vocabulario que se transformará posteriormente en la *Ética*, distingue entre una *cosa creada* y una *cosa increada*, lo que vendría a significar en el primer caso una cosa que ha sido producida por otra (una *cosa finita*), y en el segundo caso, una cosa que se causa a sí misma (*causa de sí*). Para la correcta definición de una cosa creada se dan dos requisitos: que la definición ha de comprender su causa próxima y que a partir de esta definición o concepto se puedan concluir todas las propiedades de la cosa definida. Siguiendo el ejemplo del círculo, lo que se busca es la formación de un círculo, el modo en que este círculo llega a ser lo que es. En el parágrafo 96 se recoge este modo de definición ‘realizativa’ o ‘efectiva’, un círculo es, genéticamente definido, “la figura que es descrita por una línea cualquiera, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil.” La causa próxima da cuenta del surgir del círculo, se trata de su *realización*, como al utilizar un compás la parte puntiaguda se mantiene firme mientras

ⁱ “Et quamvis, ut dixi, circa figuras, & caetera entia rationis hoc parùm referat, multùm tamen refert circa entia Physica, & realia: nimirùm, quia proprietates rerum non intelliguntur, quamdiu earum essentiae ignorantur, si autem has praetermittimus, necessariò concatenationem intellectûs, quae Naturae concatenationem referre debet, pervertemus, & á nostro scopo prorsùs aberrabimus.” (TIE 95)

ⁱⁱ “Scilicet si res sit in se, sive, ut vulgò dicitur, causa sui, tum per solam suam essentiam debet intelligi...” (TIE 92)

trazamos un movimiento que culmina en un círculo. A partir de esta definición se llega a las diversas propiedades, “se concluye claramente que todas las líneas, trazadas desde el centro a la circunferencia son iguales”. Si se hubiera dado esta última propiedad como definición no se podría deducir su proceso de formación y en poder dar cuenta de este se basa el recto entendimiento o atención a las esencias. Hay un requisito, no enumerado, porque a nuestro autor le parece obvio, que es un punto muy característico de la óptica spinoziana, esto es: “toda definición debe ser afirmativa”. Lo que implica la separación entre ideas y palabras porque un modo de designar puede tener forma negativa mientras que el contenido designado es una afirmación. Esta tensión entre las palabras y el contenido intelectual no abandonará nunca la escritura spinoziana, que en estos momentos hace saber de modo colateral este límite del lenguaje. Citamos estas palabras porque en ellas se descubre mucho del talante de Spinoza:

...toda definición debe ser afirmativa. Me refiero a la afirmación intelectual, haciendo caso omiso de la verbal, ya que ésta, por la escasez de palabras, quizá pueda alguna vez ser una expresión negativa, aunque se entienda afirmativamente. (TIE 96).ⁱ

Palabras como ilimitado o infinito tienen una forma verbal negativa mientras que su concepto es afirmativo; esta escisión entre la afirmación intelectual y las formas verbales se mantendrá a lo largo del pensamiento spinoziano.

Por último, los requisitos para lo increado son cuatro: (i) la ausencia de una causa externa que explique el objeto, (ii) que de la definición de la cosa se siga su existencia, (iii) que la cosa increada no sea explicada por adjetivaciones abstractas (este punto se verá concretado en la *Ética*, al entender los atributos como constitutivos no abstractos, no desligados, de la naturaleza divina) y, por último, (iv) al igual que en el caso de las cosas creadas, que a partir de la esencia definida se sigan las propiedades. No otras serán las líneas básicas de la primera y fundamental definición de la *Ética*, la de causa de sí.

Los trabajos de E. Fernández hacen hincapié en el aspecto productivo-creativo de la potencia de la mente en Spinoza, siendo uno de los lugares privilegiados para esta

ⁱ “...omnem definitionem debere esse affirmativam. Loquor de affirmatione intellectivâ, parùm curando verba, quae propter verborum penuriam poterit fortasse aliquando negativè exprimi, quamvis affirmativè intelligatur.” (TIE 96)

línea de investigación el estudio de la definición genética. En su tesis doctoral escribió lo siguiente:

Todas esas condiciones de una buena definición se resumen en una: que sea *genética*, siguiendo a Hobbes, para quien una definición verdadera no consiste en una “*descriptio generati*” sino en una “*descriptio generationis*”, Spinoza piensa que para obtener ideas adecuadas es preciso explicar cómo se hacen las cosas. (...) Especialmente en geometría definir es explicar a priori cómo se construyen las figuras: la línea se genera por movimiento del punto, la superficie por movimiento de la línea, el volumen por movimiento del plano, etc. De ese modo, las cosas se entienden como efecto de una actividad y la definición no se contenta con describir un hecho, sino que es una auténtica pro-posición, un plan de acción, una regla de construcción o afirmación de lo definido. (...) Definir no es, para Spinoza, delimitar, sino concebir, mostrar cómo se forman las cosas; tiene que ver con su genealogía más que con su fin. En efecto, al explicar la gestación de las cosas se comprende no sólo su esencia íntima y concreta, sino también sus relaciones.¹⁸

Palabras que concuerdan con las de Matheron, al afirmar que para llegar a comprender una cosa es necesario saber cómo producirla. La definición genética, si es verdadera, ha de ser la expresión de la cosa misma. Ser “concebido” se traduce por ser “engendrado”, es decir, la concepción como principio de inteligibilidad es, al mismo tiempo, causa eficiente o realizativa de la cosa definida.¹⁹ La reconstrucción genealógica permite el esclarecimiento de cómo puede ser una cosa, desde su formarse hasta su vincularse con otras cosas. Tanto la definición genética, como en general la filosofía de Spinoza, dependen de un pensamiento esencial. Lo esencial es lo que se busca en cada acto de entendimiento, si lo que pretendemos es conocer las cosas singulares y sus interrelaciones. El giro que se dará involucra una noción dinámica de las esencias, del contenido afirmativo de todas las cosas, y un último y definitivo giro hacia la pertenencia de toda esencia a la misma y única potencia esencial. La esencia de las cosas no le pertenece a las cosas singulares, por lo menos no en tanto que cosa aislada, en tanto que átomo, sí en cambio, como partícipe de la potencia de toda la Naturaleza.

El pensamiento de Spinoza está comprometido con un análisis riguroso de la realidad pero no peca de un realismo ingenuo. Si bien entiende que las cosas tienen una estructura propia, es decir, en sí mismas, independientemente del modo en que estas son conocidas, desde el conocimiento humano es necesario llevar a cabo una ‘enmendación’ o ‘purificación’ del intelecto, si lo que se busca es un conocimiento verdadero de las cosas. Para llegar a alcanzar un conocimiento verdadero sobre las cosas, incluyendo el

conocimiento que el ser humano pueda tener de sí mismo, será necesaria la *concepción*, es decir, la *forja* de conceptos producidos por la potencia del entendimiento. La definición genética nos enfrenta al ejercicio mismo de la concepción. Pero, y he aquí el reto, una idea concebida como ‘plan de acción’ ha de poder convertirse en experiencia.

Los requisitos de la buena definición, aquí esbozados, vienen precedidos en el TIE por dos ejemplos ilustrativos que conectan la *vis nativa* de nuestro poder de pensar con la definición genética y el acto de concebir. En el primer caso, y en la discusión respecto de la forma de la verdad, se afirma que:

Pues, si un artífice concibe correctamente una obra, su pensamiento es verdadero, aunque esa obra no haya existido nunca ni siquiera haya de existir: el pensamiento es el mismo, exista o no exista tal obra. (TIE 69).ⁱ

La línea argumentativa spinoziana está queriendo mostrar que lo que en el fondo define algo como verdadero es una determinación intrínseca, dado que en las ideas hay algo real. El segundo texto refuerza la idea de la concepción, en el sentido de llevar a cabo un ejercicio intelectual donde se pueda dar cuenta de cómo algo surge, pero hacer esto desde la fuerza propia del pensamiento. Escribe Spinoza:

...para formar el *concepto de esfera*, finjo arbitrariamente su causa, a saber, que un semicírculo gira en torno a su centro y que de esa rotación surge, por así decirlo, la esfera. (TIE 72).ⁱⁱ

Aunque nunca haya surgido una esfera de esta manera, esta definición es verdadera para Spinoza. Al igual que la obra inexistente pero bien concebida. Las contundentes palabras de que el “pensamiento es el mismo, exista o no exista tal obra” (TIE 69), no han de tomarse a la ligera. El pensamiento es *algo*, como se irá viendo en la exposición, es decir, tiene una consistencia propia distinta a la del mundo físico, y se expresa por medio de ideas, cada una de ellas con un contenido afirmativo. Esta fuerza del pensamiento permitirá a Spinoza reafirmarse en su filosofía y llegar a postular tesis filosóficas en las que no se pone en duda su veracidad *de jure*, en términos de fundamentos, más allá de la experiencia particular *de facto*. No se trata de una

ⁱ “Nam si quis faber ordine concepit fabricam aliquam, quamvis talis fabrica nunquam exstiterit, nec etiam unquam exstitura sit, ejus nihilominus cogitatio vera est, & cogitatio eadem est, sive fabrica existat, sive minùs...” (TIE 69)

ⁱⁱ “Ex. gr. ad formandum conceptum globi fingo ad libitum causam, nempe semicirculum circa centrum rotari, & ex rotatione globum quasi oriri.” (TIE 72)

concepción delirante sino de una experiencia posible, de una experiencia realizable a partir de la atención filosófica a las esencias. Spinoza no dudará de la verdad de su filosofía dada la coherencia interna que encuentra en sus deducciones, es, de alguna manera, un arquitecto con los planes de un gran templo, convencido de la adecuación de su proyecto, concebido pero aún no construido (Ep 76), ni dudará en afirmar la interrelación de cada parte de la Naturaleza, por más que no pueda dar cuenta exactamente de cómo están las cosas conectadas entre sí y cómo están ligadas a su fuente (Ep 32). Poco antes de finalizar de modo abrupto este inacabado opúsculo, Spinoza vuelve a insistir en estas ideas, que posteriormente nos permitirán adentrarnos mejor en el procedimiento spinoziano:

Que las ideas son tanto más perfectas, cuanta más perfección expresan de un objeto. Puesto que no admiramos tanto al arquitecto que ideó un templo cualquiera como a aquel que ideó un templo magnífico. (TIE 108).ⁱ

Lo que se intenta alcanzar en la concepción no es simplemente una muestra de la coherencia interna de nuestros pensamientos, sino la posibilidad misma de la cosa. Por esta razón, Gueroult insiste en que la concepción implica una posibilidad real de la cosa. La definición genética ha de contener esta posibilidad de realización, que convertiría a la definición en verdadera.²⁰ El límite impuesto por Spinoza es la contradicción, mientras una idea no se contradiga, no sea imposible, puede y debe darse en la experiencia. El camino del conocimiento en Spinoza pasa por las vías de la *desantropologización* de la realidad. Pero este proceso involucra una potenciación del entendimiento que permita romper con los ámbitos imaginarios (esto es, con la inmediatez de las imágenes corporales). La precaución de no confundir las propiedades con la esencia no se debe interpretar como una desatención a las propiedades de las cosas, sino que, al igual que en la geometría, concibiendo una definición por medio de la esencia de la cosa se seguirán de esta todas sus propiedades. Este será el mecanismo que se utilizará para la forja de la idea de Dios.

Lo que es posible caracterizar como el recto entendimiento spinoziano, centrado en su noción de definición genética y la preocupación por cómo se forman las cosas en la búsqueda por su contenido esencial y afirmativo, apunta a dos relaciones que

ⁱ “Ideae, quò plus perfectionis alicujus objecti exprimunt, eò perfectiores sunt. Nam fabrum, qui fanum aliquod excogitavit, non ità admiramur, ac illum, qui templum aliquod insigne excogitavit.” (TIE 108)

atraviesan todo el campo de estudio de Spinoza, tanto de las ideas como de los cuerpos. Estas relaciones son las de simultaneidad y proporcionalidad. Como se puede leer en TIE 108, la proporcionalidad implica una relación bilateral de intensificación y perfeccionamiento (tanto...cuanto...): las ideas serán más perfectas mientras más perfección puedan expresar de su objeto ideado y esto es equivalente a la perfección del objeto mismo. La relación de simultaneidad es también una de mutuo perfeccionamiento pero en este caso se trata de una modificación que acontece a la vez, simultáneamente, en lo que entendemos como dos elementos distintos. Estas relaciones se irán viendo con mayor claridad desde diversos polos: idea \leftrightarrow objeto, mente \leftrightarrow cuerpo. Según los ejemplos recogidos del TIE: plano \leftrightarrow templo. La proporcionalidad y simultaneidad definitiva será la de Dios \leftrightarrow Naturaleza.

Es útil para el lector este rodeo por la definición genética porque la *Ética* misma es un gran ejercicio de concepción-definición. La insistencia de este tema se observa en la correspondencia de Spinoza, así, por ejemplo, en su intercambio epistolar con interlocutores de relevancia como Simon de Vries y E. W. von Tschirnhaus. Ante sus dudas Spinoza vuelve a explicitar sus modos de entender la definición. Veamos el caso de S. de Vries.

Simon de Vries (1633/34-1667) fue un amigo devoto de Spinoza. Siendo comerciante se dio a la tarea de investigar en las ciencias, aconsejado por Spinoza, además de leer, reflexionar y pensar la obra misma de nuestro autor. De Vries, comerciante adinerado, fue parte importante del círculo de amistades de Spinoza. El tono afectivo de las cartas es particularmente especial. Así le escribe de Vries a Spinoza, el 24 de febrero de 1663 desde Ámsterdam: “A veces, me quejo de mi suerte, que interpone entre nosotros un espacio que nos mantiene tan alejados al uno del otro.”. (Ep 8). Desafortunadamente de Vries murió de modo prematuro, aproximadamente a los 32 años, en lo que tuvo que ser un golpe duro para el núcleo de amistades de Spinoza. Antes de morir el propio de Vries pactó con Spinoza parte de su testamento. Un favor que Spinoza aceptó solo al bajar de modo considerable la propuesta inicial del dinero que iba a recibir.

Antes de irse de Ámsterdam, Spinoza contaba con un círculo de amistades, mayoritariamente comerciantes preocupados por una mayor libertad en temas religiosos.

Una vez este inicia su vida errante, que lo llevará a Rijnsburgh, a Voorburg y a La Haya, sus amigos seguirán en contacto con él, aprovechando la ocasión para indagar en sus textos, que el propio Spinoza les hacía llegar. Del intercambio epistolar con de Vries, que de seguro fue más fructífero, solo contamos con tres cartas: una de S. de Vries y dos de Spinoza. En la única carta que tenemos de S. de Vries se nos da una descripción del colegio o círculo donde se reunían a discutir los textos de Spinoza y de otros autores. De un modo poético podemos constatar este “tener en las manos” los textos de Spinoza, de vivir esa experiencia de cohabitar en el pensamiento, en su realidad, en su distinta presencia, así lo describe el apasionado amigo del filósofo:

Pero, aunque nuestros cuerpos están tan alejados el uno del otro, usted ha estado muchísimas veces presente en mi espíritu, especialmente cuando me dedico a sus escritos y los toco con mis manos. (Ep 8).ⁱ

El colegio se organizaba de la siguiente manera:

Por lo que respecta al colegio, está organizado de la forma siguiente: uno de nosotros (por turno) lee un pasaje, lo explica según su criterio y además demuestra todas las proposiciones conforme al orden que usted les ha dado. Y si sucede que la respuesta que el uno da, no satisface al otro, hemos pensado que vale la pena tomar nota de ello y escribirle a usted, para que nos lo aclare, si es posible, a fin de que, con su ayuda, podamos defender la verdad contra los supersticiosamente religiosos y cristianos y mantenernos firmes frente a los ataques de todo el mundo. (Ep 8).ⁱⁱ

De Vries confiesa “que no todo nos resulta suficientemente claro a los colegas (por eso hemos repetido el inicio del colegio)”. El motivo central de estas dudas no es otro sino que “la naturaleza de la definición.”. Después de citar la opinión de tres matemáticos respecto de la definición (Borelli, Tacquet y Clavius), de Vries le escribe a Spinoza:

Por eso, como existen tantas divergencias sobre la naturaleza de la definición, que se cuenta entre los principios de la demostración, y como, si no se libera el espíritu de sus dificultades, tampoco se liberará de las que de ahí se derivan, desearíamos muchísimo, si no es demasiada molestia para usted y si sus ocupaciones se lo

ⁱ “Quamvis autem corpora ab invicem tam longe divisa sint, animo tamen saepissime praesens adfuiisti meo, praesertim tuis in scriptis cum versor, manibusque tracto.” (Ep 8)

ⁱⁱ “Collegium quod attinet, eo instituitur modo: Unus (sed suae cuique vices) perlegit, pro suo conceptu explicat, porroque omnia demonstrat, secundum tuarum propositionum seriem, ac ordinem; tum si accidat, ut alter alteri satisfacere non possit, operae pretium esse duximus, illud annotare, atque ad te scribere ut, si possibile, nobis clarius reddatur, et duce te contra superstitiose religiosos, Christianosque, veritatem defendere, tum totius impetum mundi stare possimus.” (Ep 8)

permiten, que su señoría se dignase escribirnos qué piensa de este asunto y también cuál es la distinción entre los axiomas y las definiciones. (Ep 8).ⁱ

El problema al que se enfrentan en el colegio es el de la comprensión de las proposiciones y sus demostraciones escritas por Spinoza, y en estas se parte de determinadas definiciones. Por lo cual, antes de llegar a comprender el movimiento demostrativo, se ha de tener una comprensión clara de las definiciones de las nociones. Además del problema de la naturaleza de la definición, de Vries señala la dificultad de comprender una definición, la tercera en el manuscrito estudiado (el cual podemos considerar como trabajo preparatorio para la *Ética*); se trata de una definición conjunta de sustancia y atributo (esto se hace explícito en la respuesta de Spinoza).

De Vries se remite a una conversación mantenida con Spinoza en La Haya para tratar de esclarecer el texto discutido en las reuniones: “Yo he aducido como ejemplo lo que usted me dijo en La Haya, a saber, que una cosa puede ser considerada de dos maneras: o como es en sí o en cuanto tiene relación a otra cosa...”.ⁱⁱ El ejemplo traído a colación por de Vries coincide con una de las distinciones que operan en el pensamiento de Spinoza; lo que en el TIE nos encontramos descrito como lo que puede concebirse por su sola esencia o lo que se concibe por su causa próxima o lo que también se describió como una cosa increada o una cosa creada. Esta carta se vuelve doblemente reveladora, dado que plantea dos problemas esenciales. Si, en primera instancia, se trae a colación la naturaleza de la definición, ahora será la naturaleza del pensamiento lo que se mostrará como otro de los nudos de difícil comprensión del pensamiento spinoziano. El marco problemático es qué se ha de entender por sustancia y atributo (lo que de Vries identifica como definición 3 y lo que se convertirá en la *Ética* en las definiciones 3 y 4 de la primera parte). De Vries aporta a la discusión de los textos de Spinoza la distinción señalada, sobre la posibilidad de concebir algo ya sea en sí mismo o en relación con otra cosa. En el ejemplo que se trae a colación aquello que puede ser concebido en sí o en relación con otra cosa es el entendimiento. Tratando de integrar la

ⁱ “Igitur, cum tales de definitiones naturâ, quae inter principia demonstrationis numeratur, disceptationes variae moventur, et, si animus non vindicatus est ab ejus difficultatibus, etiam non de iis, quae de ea deducuntur; magnum nobis esset desiderium, ut dominatio vestra ad nos, multum nimis negotium tibi si non facessamus, perque otium tuum liceat, scriberet, quid ipsa de ea re sentiat, etiam quae est distinctio inter axiomata et definitiones...” (Ep 8)

ⁱⁱ “Porro Definitio 3tia nobis non satis constat, in exemplum attuli, quod Dominus mihi dixit Hagaecomitis, scil.: quod Res duobus modis potest considerari, vel prout in se est, vel prout respectum habet ad aliud, uti intellectus, vel enim potest considerari sub cogitatione, vel ut constans ideis.” (Ep 8)

mencionada distinción en el problema de la naturaleza del entendimiento, se concluye que al entendimiento se lo puede considerar “o bien bajo el aspecto del pensamiento o como compuesto de ideas”. En el lenguaje más preciso de la *Ética*, como la obra acabada que es, esto se traduce en entender al pensamiento como atributo o a las ideas como modos determinados de este atributo (en definitiva, se trata de la distinción entre lo que es en sí y puede concebirse por sí y lo que es y solo puede ser considerado por medio de otra cosa). De Vries está haciendo un gran esfuerzo por entender lo más básico del pensamiento spinoziano: las definiciones, que son lo que ponen en marcha un pensamiento que se está elaborando bajo el modelo geométrico, y el estatuto del pensamiento mismo. No debe sorprender que de Vries tenga que confesarle a Spinoza que:

Pero no vemos bien en qué consistiría esta distinción, puesto que consideramos que, si concebimos correctamente el pensamiento, debemos comprenderlo bajo las ideas, ya que, si le quitamos todas las ideas, destruiremos el pensamiento. (Ep 8).ⁱ

La carta de de Vries nos coloca en la encrucijada de dos problemas. No solo no se comprende el problema de la definición sino que se formula la pregunta sobre qué sería un atributo, con características propias de una sustancia, sin sus modificaciones o, en otras palabras, ¿qué es el pensamiento sin los productos del pensar? Cuando más adelante nos topemos con las exhortaciones al lector de Spinoza pidiéndonos paciencia, justo al discutir los temas vinculados con el pensamiento, no nos debe extrañar, dado que ya había evidenciado el asombro del lector en sus propias amistades.

La respuesta de Spinoza es central. Ya entrado en materia, escribe Spinoza:

Por lo que se refiere a las cuestiones surgidas en su colegio (organizado con bastante acierto), veo que ustedes tropiezan en ellas por no distinguir entre los géneros de definiciones: a saber, entre la definición que sirve para explicar una cosa, de la cual sólo se busca la esencia, ya que sólo de ella se duda, y la definición que tan sólo se propone para someterla a examen. La primera, al tener un objeto determinado, debe ser verdadera; la segunda, en cambio, no tiene por qué ser tal. (Ep 9).ⁱⁱ

ⁱ “Sed, quatenus hic esset distinctio, non bene videmus; nam existimamus, quod nos, si cogitationem recte concipiamus, oporteat comprehendere sub ideis, quia remotis ab ea omnibus ideis cogitationem destrueremus.” (Ep 8)

ⁱⁱ “...quod ad quaestiones in collegio vestro, (satis sapienter instituto), propositas attinet. Video vos iis haerere, propterea quod non distinguitis inter genera definitionum. Nempe inter definitionem, quae inservit ad rem cuius essentia tantum quaeritur, et de qua sola dubitatur, explicandam. et inter definitionem quae ut solum examinetur, proponitur illa enim quia determinatum habet objectum, vera debet esse; haec verò id non requirit.” (Ep 9)

A la distinción previa que se introdujo en el seno de la definición, hay que añadirle un nuevo matiz. Hay definiciones que buscan explicar una cosa, para lo cual se ha de tomar en consideración la esencia de lo definido, tal y como hemos encontrado en otros textos; en realidad siempre se atiende a la esencia, el tema es otro, el foco se pondrá en la esencia de algo que existe de hecho en la naturaleza, un objeto acotado, un pájaro, un árbol, un puente, un hombre, las definiciones de cosas que se dan *de facto* (o como dirá Spinoza en la *Ética*, que existen en acto). Pero, también cabe la definición, casi diríamos hipótesis, que es propuesta a modo experimental, esto es, para ser “sometida a examen”. Si bien la primera ha de concordar con un objeto externo, del cual es la definición, no sucede necesariamente lo mismo con la definición *experimental*. El ejemplo que Spinoza da del primer caso es una descripción verdadera del templo de Salomón, en tal caso se ha de dar cuenta del objeto que se define. Esto es una explicación que “sirve para explicar una cosa”, en este caso, el templo de Salomón. Pero respecto del segundo caso, Spinoza se pone en la tesitura de la *concepción* de un templo previo a su realización material:

...si yo he concebido en mi mente un templo que deseo construir, y de esa descripción concluyo que debo comprar tal terreno y tantos miles de piedras y de otros materiales, ¿acaso alguien, que esté en su sano juicio, me dirá que he concluido mal, porque me he servido, quizá, de una falsa definición? (Ep 9).ⁱ

Aquí se *propone una definición para someterla a examen*. Esto es una expresión de la *vis nativa*, recuérdese el pasaje de la concepción verdadera del artífice cuya obra no ha sido construida en el TIE. La verdad o falsedad de la concepción de un templo no puede venir desde un criterio externo. Entiende Spinoza que o “la definición explica la cosa tal como es fuera del entendimiento” o “bien explica la cosa tal como es concebida o puede ser concebida por nosotros”. Además de la descripción externa de una cosa tenemos una *fuerza de concepción*, que puede llegar a darle forma a un contenido intelectual tal que su verdad se determine de modo intrínseco. A partir de esta fuerza es que se plasma un pensamiento filosófico. Insistamos en que esta fuerza de concepción, esta definición experimental, toma en consideración su realización, su posibilidad de existir, de llegar a ser. Si el templo concebido fuera irrealizable por más

ⁱ “Ex.gr. si quis templi Solomonis descriptionem me roget, ipsi veram templi descriptionem tradere debeo, nisi cum ipso cupiam garrere. Sed si ego templum aliquod in mente concinnavi, quod aedificare cupio: ex cujus descriptione concludo me talem fundum, totque millia lapidum, aliorumque materialium emere debere, aliquisne sanae mentis mihi dicet, me malè conclusisse, ex eo quòd fortè falsam adhibui definitionem? vel an aliquis à me exiget, ut meam definitionem probem?” (Ep 9)

experimental que fuese no sería idea (un contenido intelectual afirmativo), sería una quimera u otra cosa.

Spinoza está alejado de un criterio de verdad externo a la producción pensante misma. Esta producción tendrá sus matizaciones, no toda idea afirma lo mismo, pero, de modo aún no contundente, lo que se afirma es el aspecto intrínseco de la idea. Es por esto que Spinoza concluye la citada reflexión con la siguiente frase: “Por tanto, una mala definición es aquella que no se concibe.”ⁱ Pero antes de llegar a esta sentencia, Spinoza aprovecha este punto para responder otra duda de sus amigos lectores (Ep 8), se trata de la diferencia entre un axioma y una definición. La respuesta de Spinoza vendrá matizada por su diferenciación entre los tipos de definición, es decir, entre las definiciones que buscan explicar una cosa “tal como es fuera del entendimiento” o las que se preocupan por la cosa “tal como es concebida o puede ser concebida por nosotros” (Ep 9). La diferencia fundamental en el primer caso se basa en que la definición solo se refiere a “las esencias de las cosas o de sus afecciones”, mientras que un axioma es más amplio, incluyendo lo que denomina como verdades eternas (dirá al respecto en la carta 10 que estas verdades eternas se denominan así porque “se quiere significar únicamente que no residen en parte alguna fuera de la mente”, son verdades sin restricción alguna del tipo “*de la nada no procede nada*.”). Básicamente, se colige de estas palabras el mismo sentido que tendrá la diferencia entre las definiciones y los axiomas en la *Ética*; mientras que las primeras se ocupan de las cosas singulares, los segundos lo hacen de las relaciones entre las cosas. Respecto del segundo caso, de la definición en tanto que “concebida por nosotros”, esta “no exige, como el axioma, ser concebida como verdadera, sino simplemente ser concebida.”. Cabe, entonces, la pregunta: ¿a qué está sujeta la concepción?

Esta misma carta describe cómo se da en nosotros este concebir, esto es, siempre concebimos las cosas según un atributo. No se concibe desde la nada, es en este punto donde comienza la alianza entre la concepción y su realización. O concibo algo como pensante (una idea, por ejemplo) o como extenso (un cuerpo, una casa, un balón, etc.), dicho en lenguaje de la *Ética*. Intentado explicar cómo demuestra que la sustancia

ⁱ “Quare mala definitio illa est, quae non concipitur.” (Ep 9)

puede tener varios atributos, Spinoza da dos demostraciones que hacen obligatorio el paso por la concepción:

Según la primera [demostración], nada nos resulta más evidente que esto: todo ser es concebido por nosotros bajo algún atributo y cuanta más realidad o ser tiene un ente, tantos más atributos hay que atribuirle; por lo cual, el ser absolutamente infinito debe ser definido, etc. (Ep 9).ⁱ

Concebir un ser infinito es abrir la posibilidad a la concepción de un ser con cuanta realidad pueda ser atribuible.

La segunda demostración, que yo considero excelente, es la siguiente: cuantos más atributos atribuyo a un ente, tanto más lo concibo como verdadero; sucedería todo lo contrario, si yo hubiera fingido una quimera o algo parecido. (Ep 9).ⁱⁱ

No solo no se concibe desde la nada sino que concebir adecuadamente es poder dar con algún atributo, con un elemento esencial (constituyente) de lo definido (los atributos como veremos posteriormente se vinculan directamente con lo esencial y no con lo meramente predicable). El segundo aspecto importante es el que nos coloca, desde la concepción, en la relación de proporcionalidad: cuanta más realidad tiene un ente, tantos más atributos hay que atribuirle. Al concebir se va al corazón de las cosas, a su esencia y a lo que se sigue de ella, ya sea a través de la sola definición de una cosa que se causa a sí misma o a través de su causa próxima. En la posibilidad de la concepción de un ser de infinitos atributos se cifra el esfuerzo intelectual de Spinoza por “demostrar” la fuerza, vigor y legalidad de su noción de Dios. Dios es un experimento con el pensamiento, su verdad es interna al despliegue de la virtud del pensamiento mismo y su vigencia se mide en el poder dar cuenta del llegar a ser de las cosas, en su interrelacionarse, afectarse, producirse, causarse, en fin, en *los procesos de afirmación* de cada ser.

ⁱ “Si vero dicam per substantiam intelligi id quod uno tantum attributo constat. bona erit definitio modo postea entia pluribus attributis constantia alio nomine a substantia diverso insigniantur. quod autem dicitis me non demonstrasse substantiam (sive ens) plura habere posse attributa: forte ad demonstrationes adhibui, prima quòd nihil nobis evidentiùs, quàm quòd unumquodque ens sub aliquo attributo à nobis concipiatur, & quòd plus realitatis, aut esse aliquod ens habet, eò plura attributa ei sunt tribuenda. Unde ens absolutè infinitum definiendum, &c.” (Ep 9)

ⁱⁱ “Secunda, & quam ego palmariam judico, est, quòd quò plura attributa alicui enti tribuo, eò magis cogor, ipsi existentiam tribuere, hoc est, eò magis sub ratione veri ipsum concipio, quod planè contrarium esset, si ego Chymaeram, aut quid simile finxissem.” (Ep 9)

La concepción en Spinoza no es un simple dar rienda suelta a nuestras imágenes mentales. Se trata de una posibilidad que no se contradiga, formar un entramado de ideas que no pueda ser sino verdadero porque atiende a la esencia de lo concebido y lo que se sigue de esta en términos reales. Aunque el templo no exista, pienso en las condiciones reales que permitan su realización y será perfecto en su contenido intelectual. Al igual que el modelo de ser humano que se presentó en el inicio del TIE, nada le falta, aunque no exista. Es un producto claro de lo que puede la mente según su sola virtud.

Respecto de la relación entre el pensamiento (como en sí) y las ideas (como lo que se da en relación con otra cosa), el problema está en comprender la realidad específica y particular que es el pensamiento para Spinoza. Las palabras de Spinoza son las siguientes:

En cuanto a que ustedes dicen que no conciben el pensamiento sino bajo la forma de ideas, debido a que, si quitan las ideas, destruyen el pensamiento, creo que les sucede eso porque, mientras ustedes, cosas pensantes, hacen eso, dejan a un lado todos sus pensamientos y conceptos. Nada extraño, pues, que, tras haber dejado a un lado todos sus pensamientos, no les quede nada que pensar. Pero, yendo a la cuestión, creo que yo he demostrado con suficiente claridad y evidencia que el entendimiento, aunque sea infinito, pertenece a la naturaleza naturada y no a la naturaleza naturante. (Ep 9).ⁱ

De Vries no hace una triple distinción, que no sería justo exigirle, presente en la filosofía spinoziana. En primer lugar, el pensamiento como atributo de Dios. En segundo lugar, las ideas o pensamientos singulares como modos de este atributo. En tercer lugar, el rol del entendimiento, finito o infinito, como afirmará en la proposición 31 de la primera parte de la *Ética*, que es producido por la misma actividad del atributo pensamiento, por lo cual el entendimiento es también un modo, compuesto por ideas que han de ponerse en relación con Dios o la Naturaleza, esto es, con el atributo por medio del cual se expresan. Con la distinción técnica entre lo naturante y lo naturado, Spinoza describe a la misma Naturaleza, pero mientras que lo que *natura* es Dios tomado en sí mismo, en lo que este es, en sus atributos, lo *naturado* es lo que se sigue

ⁱ “...quod autem dicitis vos non concipere cogitationem nisi sub ideis. quia remotis ideis cogitationem destruitis. credo id vobis contingere propterea quod dum vos res se. cogitantes, id facitis omnes vestras cogitationes, et conceptus seponitis quare non mirum est quod ubi omnes vestras cogitationes seposuistis nihil postea vobis cogitandum maneat. quod autem ad rem attinet puto me satis clare et evidenter demonstrasse intellectum quamvis infinitum ad naturam naturatam non vero ad naturantem pertinere.” (Ep 9)

de la actividad divina, lo que se sigue de sus atributos. Lo que no hay es una reificación del atributo pensamiento, este es pues actividad que se manifiesta hasta en el mismo ejercicio de pensar el pensar. Los amigos de Spinoza son llamados por este “cosas pensantes”, al igual que él, al igual que nosotros. Lo que los amigos pensantes dejan de tomar en cuenta es lo que subyace a tal o cual idea, que no deja de ser una existencia modal. Para Spinoza aquello que subyace sería la realidad en su integridad, en tanto que se expresa como realidad pensante. Con palabras de Deleuze, podríamos afirmar que Spinoza intenta decirles a los colegiantes que solo están tomando en cuenta las ideas que *tienen* pero no las ideas que *son*. Falta, para comprender a Spinoza, incorporar esta doble perspectiva y pasar de la perspectiva *naturada* a la *naturante*. Entonces no solo se tienen ideas sino que se *es* idea, y esto solo sucede en tanto que hay en la Naturaleza una potencia infinita de pensar.

La preocupación que plasmó el intercambio epistolar con de Vries sobre la definición tiene un interesante paralelo años más tarde con un Spinoza más maduro y también con un intelectual más avezado. Se trata de las cartas 82 y 83 entre nuestro autor y el alemán E. W. von Tschirnhaus (1651-1708). El triple intercambio epistolar entre Spinoza, Tschirnhaus y Schuller (1651-1679) está repleto de temas de envergadura filosófica, además de ser uno de los puntos de contacto con Leibniz. Lo que nos interesa resaltar ahora es la aparente contradicción que ve Tschirnhaus entre lo que este entiende por definición, basándose en los matemáticos, y el uso que Spinoza hace de la misma noción.

Escribe Tschirnhaus el 23 de junio de 1676 desde París: “...siempre he observado en las matemáticas que, a partir de una cosa cualquiera, considerada en sí misma, es decir, a partir de la definición de cualquier cosa, somos capaces de deducir, al menos, una propiedad; y que si, en cambio, deseamos conocer más propiedades, es necesario que refiramos la cosa definida a otras, ya que de la conjunción de las definiciones de estas cosas resultan nuevas propiedades” (Ep 82).ⁱ El alemán enfatiza la necesidad externa para dar con las propiedades de una cosa, después que la definición

ⁱ “Rationes tamen, cur illud specialiter desiderem, hae sunt, quòd in Mathematicis semper observarim, quòd nos ex quâvis re in se consideratâ, hoc est, ex definitione cujusque rei, unicam saltem proprietatem deducere valeamus; quòd si autem plures proprietates desideremus, necesse esse, ut rem definitam ad alia referamus: tuncsiquidem ex conjunctione definitionum harum rerum novae proprietates resultant.” (Ep 82)

haya permitido, al menos, dar con una propiedad. Esta acotación de la definición y la necesidad de determinaciones externas, hace pensar que en Spinoza se da una contradicción. Tschirnhaus se basa en un manuscrito de la *Ética* y piensa específicamente en la proposición 16 de la primera parte: “Ahora bien, esto parece oponerse, de alguna manera, a la proposición 16 de la *Ética*, que casi es la principal del primer libro de su tratado, en la cual se da por sabido que de la definición de cualquier cosa dada se pueden deducir varias propiedades, lo cual me parece imposible, a menos que refiramos a otras la cosa definida.” (Ep 82).ⁱ La preocupación se basa en la imposibilidad de llegar a ver cómo de algo surge lo infinito. En el caso particular, cómo surgen las infinitas variedades de los cuerpos a partir del atributo de la extensión. En el fondo su pregunta es muy parecida a la de de Vries, pero este último estaba más preocupado por el pensamiento.²¹ De Vries no lograba entender que podía quedar del pensamiento si restábamos las ideas. Por su parte, Tschirnhaus no comprende como de la extensión pueden surgir infinitas cosas. El escollo real de ambos está en la comprensión de lo que significa un atributo para Spinoza.

El 15 de julio de 1676 Spinoza le responde desde La Haya y en esta respuesta trasluce la convicción de que la definición genética es la adecuada para atender y entender el movimiento de todo lo real. Nada de esto se entendería sin la concepción-definición de Dios. Spinoza escribe lo siguiente:

Respecto de lo que usted añade, que de la definición de una cosa cualquiera, considerada en sí misma, nosotros sólo somos capaces de deducir una propiedad, quizá tenga lugar en las cosas simplicísimas o en los entes de razón (a los cuales refiero también las figuras), mas no en las cosas reales. En efecto, del solo hecho de que yo defino a Dios como el ser a cuya esencia pertenece la existencia, concluyo varias propiedades suyas, a saber, que existe necesariamente, que es único, inmutable, infinito, etc. (Ep 83).ⁱⁱ

El Dios de Spinoza es una definición-concepción como el templo en la mente del artífice, cuya verdad se medirá en el poder dar cuenta del movimiento de lo real. Dios es una cartografía pensante de lo real, entendiendo que es la única manera de

ⁱ “...quae quidem aliquo modo videntur adversari Prop. 16. Ethices, quae praecipua ferè est 1 lib. Tui Tractatus: In quâ tanquam notum assumitur, posse ex datâ cujuscunque rei definitione plures proprietates deduci, quod mihi videtur impossibile, si non ad alia referamus rem definitam...” (Ep 82)

ⁱⁱ “Quòd autem addis, nos ex definitione cujusque rei, in se considerate, unicam tantùm proprietatem deducere valere, locum forsan habet in rebus simplicissimis, vel entibus rationis, (ad quae figuras etiam refero) at non in realibus. Nam ex hoc solo, quòd Deum definio esse Ens ad cujus essentiam pertinet existentia, plures ejus proprietates concludo: nempe quòd necessariò existit, quòd sit unicus, immutabilis, infinitus, &c...” (Ep 83)

esforzarnos a partir de nuestra virtud, la virtud del pensar, por hacer inteligible lo que sucede. Hay un experimento del pensar y con el pensar. Dios es una definición que se somete a examen. Un cambio de perspectiva respecto de lo que puede el ser humano como cosa pensante y la relación que establece con la divinidad o la Naturaleza en su totalidad.

La única definición verdadera de Dios ha de ser una definición concebida. La escritura de la *Ética* no comienza, entendemos, ni por una revelación, ni por una experiencia mística, inefable y en dependencia con una fuerza superior. La *Ética* se le aparece al lector como una obra tan contundente, tan firme y escrita como desde cierta eternidad, que hemos querido pasar por las nociones de *vis nativa* y de definición genética para entender la puesta en marcha del pensamiento spinoziano y las bases de este templo tan bien concebido. Más que de una escritura atemporal se trata de la plasmación de la virtud del pensamiento. Aquí no hay soberbia por parte de Spinoza, sino el esfuerzo por entender. La concepción se liga con la búsqueda genética porque conocer es conocer por medio de causas, por esta razón la fuerza de concepción ha de sacar a partir de sí lo que puede, ha de devenir activa. La emancipación de lo que puede la mente implica la liberación de las múltiples representaciones externas que le afectan, no para aislarse en una improductiva autoreferencialidad sino para entender cómo perfeccionar nuestros instrumentos cognoscitivos, desde el convencimiento de que se juega algo nuclear de la condición humana en la tarea de *entender*. La *Ética* es un ejercicio de concepción, un plano que evidencia lo que puede la mente por su sola virtud, manteniéndose en un nivel que se quiere filosófico y no teológico, esto es, que parte de las aspiraciones humanas y de la constitución propia del ser humano en búsqueda de un camino que muestre cómo vivir una vida que intensifique lo más excelso que hay en nosotros. Como adelantaba el parágrafo 108 del TIE, las ideas son más perfectas en la medida en que expresan más perfección de su objeto. Fíjese el lector, que el aspecto expresivo está ya incluido en la idea. Lo que *expresa* una idea es más importante que lo que *representa*, esto es así en términos metodológicos para Spinoza. Por eso, al comenzar la *Ética* no se va a describir a Dios, no se van a dar listas de cómo es, ni basadas en la tradición ni en el raciocinio, sino que la tarea esencial está en *concebir la idea de Dios*. Siguiendo con las imágenes que hemos encontrado en el TIE, la *Ética* será el templo del arquitecto Spinoza y la idea de Dios será la idea de mayor perfección. En el esfuerzo desteologizador del pensamiento spinoziano se pasa

del templo de Dios a Dios como templo, de la arquitectura delirante a la arquitectura del entendimiento. Solo a partir de esta inicial concepción se deducirá el ser humano, lo que es y lo que puede llegar a ser. Lo interesante, y ya excavando en los presupuestos de nuestro autor, es ver cómo la *concepción* no es un divertimento, sino el esfuerzo intelectual conducido por un horizonte práctico, que – como se ha señalado – define el camino del pensamiento spinoziano. A continuación, nos adentraremos en la *concepción* principal de Spinoza, la idea de Dios, y lo que, en definitiva, marcará la inevitabilidad del compromiso ético del autor, la noción de *participación*, en tanto que *ser parte* de la Naturaleza.

Capítulo 2

SER-HACER: LA ESENCIA ACTUANTE DE DIOS

2.1. Entender a Dios, no imaginarlo: de la convicción al concepto

En la segunda parte de la *Introducción*, “Pre-facios: introducción vital a la filosofía”, pudimos acercarnos a dos textos en los cuales un narrador se decidía por una vida filosófica. Previamente, en la primera parte de la *Introducción*, se citó un texto de Pierre Hadot. La tesis central de este texto es que en el origen de toda actividad filosófica hay una opción que se elige por determinado modo de vida. Hadot describe a esta opción vital-intelectual como una “compleja interacción” entre tres elementos: 1) la reacción crítica frente a otras opciones vitales, otras ‘formas de vida’; 2) la “visión global” que se defiende respecto del modo en que se vive, es decir, las creencias generales que determinan el modo en que vivimos (o entendemos que se debería vivir) y de comprender el mundo; 3) por último, la decisión misma, la elección voluntaria de una opción vital. La opción que resulta de estos tres elementos, que no son un “apéndice accesorio” a la actividad filosófica, condicionan, hasta cierta medida, tanto la doctrina misma como el modo en que esta puede enseñarse.²² Los textos de Spinoza y de Nietzsche discutidos en “Pre-facios: introducción vital a la filosofía” ejemplifican el tercer punto, la decisión voluntaria de un modo de vida.

Las palabras de Hadot no solo ayudan a poner en perspectiva estos textos, sino que su lectura posibilita acercarnos a cuestiones doctrinales. En el caso de Spinoza, después de haber estudiado el prefacio del TIE, en el que una meditación prepara la decisión racional, donde se elige una forma de vida orientada por el bien verdadero, es posible acercarnos al pensamiento spinoziano, teniendo en mente los otros dos puntos señalados por Hadot. ¿Frente a qué otras formas de vida reacciona críticamente Spinoza? ¿Cuál es su “visión global” que determina tanto su modo de vida como la comprensión general de los fenómenos del mundo? El TIE ya anuncia cuál es esta visión global que caracteriza el pensamiento spinoziano y a través de su correspondencia podemos ver incluso lo cercano que Spinoza se sentía de su “visión”. Pero es en la primera parte de la *Ética*, titulada *De Dios (De Deo)*, que se sistematiza esta visión global. Permaneciendo en esta misma parte del libro, tenemos un texto

intenso y muy libre que expone ante qué reacciona críticamente Spinoza, nos referimos al *Apéndice* y la crítica al finalismo. En este texto se deja traslucir como en ningún otro cómo desde una noción tan afirmativa como la del Dios spinoziano se van poniendo en evidencia una serie de lecturas delirantes de lo real, que explican mucho del quehacer humano, a la vez, que impiden un conocimiento adecuado de lo real y, por lo tanto, de sí.

Tanto la decisión voluntaria como la reacción crítica se llevan a cabo como una *meditación*, como un ejercicio de práctica racional, que se expone al lector, quien es invitado hacer lo mismo. El trabajo intelectual de Spinoza lo conduce a sistematizar su “visión global”, a darle un calado filosófico propio a sus convicciones, es aquí donde comienza la labor más fina de la concepción y el pulido de los conceptos. La meditación del *Apéndice* culminará con la ‘palabra’ clave del TIE, es decir, con el *emendare*. Pero junto a la meditación hay un trabajo de concepción, sin la cual estaría incompleta, esto es lo que veremos a continuación.

Respecto de este trabajo intelectual retomamos las palabras de Deleuze-Guattari, también citadas en la *Introducción*, sobre la necesidad de crear los conceptos, no solo de transcribirlos como si de una *revelación* se tratara o tomarlos de otros filósofos como bloques de sentido compactos y definitivamente definidos: “Los conceptos no nos están esperando hechos y acabados, como cuerpos celestes. No hay firmamento para los conceptos. Hay que inventarlos, fabricarlos o, más bien crearlos, y nada serían sin la firma de quienes los crean.”²³ En su obra más académica sobre Spinoza, Deleuze ya había escrito que: “La fuerza de una filosofía se mide por los conceptos que crea, o a los que renueva el sentido, y que imponen una nueva circunscripción a las cosas y a las acciones.”²⁴ La fuerza o virtud de un pensamiento filosófico se ha de buscar en sus conceptos. No se ha de perder de vista que los puntos señalados se adscriben a la opción por un modo de vida. En la carta 30, a la que volveremos en breve, Spinoza afirma cuál es para él esta opción: *vivir para la verdad*. La meditación, la concepción y la decisión están guiadas por esta opción vital.

La noción de Dios es el eje principal de la reflexión spinoziana, todos los ámbitos a los que este pensamiento lleva están marcados por este concepto. Retomando lo discutido en el capítulo anterior, se ha de comprender que Dios no es solo un

principio explicativo sino una verdadera *concepción*. Spinoza intenta comunicar cómo concibe a Dios, y esto lo hace de diversas maneras a través de su vida. Para acercarnos a esta diversidad expositiva, vamos hacer diversas paradas que, aunque con formas distintas, todas apuntan a lo mismo: el aspecto afirmativo, hacia una noción plena de lo real que permita a su vez la inteligibilidad de cuanto acontece, y en su aspecto crítico, hacia la demolición de cualquier prejuicio antropomórfico respecto de la divinidad, no solo queriendo evitar otorgarle una forma humana a Dios sino, sobre todo, evitando la proyección afectiva, la confusión pasional, a la hora de referirnos a la divinidad.

No hay ningún momento en que la *Ética* no le diga al lector que piense por sí mismo. No hay dogmatismo, lo que hay es la afirmación de lo que se ha pensado, – el contenido intelectual de las ideas elaboradas por el autor hechas explícitas –. Nos dan los elementos, y se nos pregunta “¿no lo ves tú de la misma manera?”. El carácter experimental de Spinoza va de la mano de su limpia escritura, pero hay aquí un poner a prueba las ideas. No debe extrañar, por lo tanto, su vocación de objetividad y comunicabilidad. El tono acabado, impoluto, que aparenta la *Ética*, no ha de eclipsar el grado de ensayo, de esbozo, de quien odia la disputa pero tiene que perfilar un concepto más allá de las limitaciones del lenguaje y la torpeza humana. ‘Dios’ es un producto del pensamiento, se llega a Dios, primero que nada, concibiéndolo y a través de la concepción se entiende cómo Dios se despliega en la Naturaleza. Se trata de dar con una idea que pueda comprender en sí el modo en el que las cosas se dan en la Naturaleza. Se hace imprescindible entender la noción de Dios, entenderla es ponerse en la perspectiva de un ‘ejercicio del pensamiento’, de un producto que a su vez recoge en su seno lo que es el pensamiento mismo.

Previamente se había citado un pasaje del TIE que se señaló como característico de Spinoza. Nos referimos al parágrafo 96, donde se distingue la ‘afirmación intelectual’ de la ‘afirmación verbal’, para, de este modo, salvaguardar el contenido afirmativo de toda definición, incluso de aquellas que tengan una forma verbal negativa (por ejemplo, la noción de infinito). Spinoza será insistente a este respecto y distinguirá claramente entre lo que es una *palabra*, lo que es una *imagen* y lo que es una *idea*. Lenguaje y pensamiento no son aspectos extensivos para Spinoza. En una de sus interpelaciones directas al lector de la *Ética*, escribe lo siguiente:

...advierto a los lectores que distingan con precisión entre la idea o concepto de la mente y las imágenes de las cosas que ellos imaginan. Es necesario, además, que distingan entre las ideas y las palabras con las que significamos las cosas. Pues, como muchos o bien confunden totalmente estas tres cosas, a saber, las imágenes, las palabras y las ideas, o bien no las distinguen con suficiente precisión o, en fin, con la debida cautela... (...) De estos prejuicios, sin embargo, podrá desprenderse fácilmente aquel que atiende a la naturaleza del pensamiento, el cual no implica en absoluto el concepto de la extensión; pues con ello entenderán claramente que la idea (dado que es un modo del pensar) no consiste ni en la imagen de alguna cosa ni en las palabras, ya que la esencia de las palabras y de las imágenes está constituida por los solos movimientos corpóreos, que no implican en modo alguno el concepto del pensamiento. (E2P49s).ⁱ

La distinción entre las ideas, las imágenes y las palabras se basa en una diferencia aún más radical entre el pensamiento y la extensión. Por lo cual, la advertencia de Spinoza también pretende limpiar el terreno para tener una recta comprensión de la “naturaleza del pensamiento.”. Una idea es una actividad de la mente, no en cuanto producto de un sujeto autónomo, sino en cuanto que la mente, idea del cuerpo, es una determinación específica del atributo pensamiento. Spinoza define una idea del siguiente modo: “Por idea entiendo el concepto de la mente, que la mente forma, porque es cosa pensante.” (E2def.3).ⁱⁱ Y en la explicación acentúa el carácter activo de la mente al formar concepto: “Digo concepto, más bien que percepción, porque el nombre de percepción parece indicar que la mente es pasiva respecto al objeto; concepto, en cambio, parece expresar una acción de la mente.”. Incluso en esta explicación se evidencia la tensión entre el pensamiento de Spinoza y su forma escrita. No se está diciendo que toda percepción es pasiva y que toda concepción es activa, sino que se hace explícita referencia a los usos de las palabras. Es el “nombre” de percepción lo que “parece indicar” pasividad, y concepto “parece expresar” actividad. Antes de crear confusión sobre cómo se utilizan determinados términos, Spinoza está intentando dar una definición afirmativa de la idea, dando cuenta del carácter generador de la mente que forma ideas o conceptos. La formación de ideas es lo propio de la mente en tanto que es cosa pensante, así se expresa una naturaleza pensante. Las

ⁱ “Incipio igitur à primo, Lectoresque moneo, ut accuratè distinguant inter ideam, sive Mentis conceptum, & inter imagines rerum, quas imaginamur. Deinde necesse est, ut distinguant inter ideas, & verba, quibus res significamus. Nam quia haec tria, imagines scilicet, verba, & ideae à multis vel planè confunduntur, veo non satis accuratè, vel denique non satis cautè distinguuntur, ... (...). Haec autem praejudicia exuere facilè is poterit, qui ad naturam cogitationis attendit, quae extensionis conceptum minimè involvit; atque adeò clarè intelliget, ideam (quandoquidem modus cogitandi est) neque in rei alicujus imagine, neque in verbis consistere. Verborum namque, & imaginum essentia à solis motibus corporeis constituitur, qui cogitationis conceptum minimè involvunt.” (E2P49s)

ⁱⁱ “Per ideam intelligo Mentis conceptum, quem Mens format, propterea quòd res est cogitans. *Explicatio.* Dico potiùs conceptum, quàm perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, Mente ab objecto pati. At conceptus actionem Mentis exprimere videtur.” (E2def.3)

palabras ‘idea’ y ‘concepto’ se convierten en sinónimos, desde el punto de vista de la definición de aquello que produce la mente en tanto que cosa pensante. Decir *idea* de Dios será sinónimo de decir *concepto* de Dios, lo que implica que Dios es, entre otras cosas, una *concepción de la mente*. A esto se le ha de añadir, como se verá luego, la idea de la *idea de Dios*, que es un eslabón más en las consecuencias de entender el pensamiento como un atributo dinámico y expresivo de la realidad.

La raíz de toda idea es el pensamiento, esto es, toda idea es una expresión del pensamiento (entendido como atributo o, lo que es lo mismo, un elemento esencial y constitutivo de lo real), por eso se insiste en que una idea es un concepto de la mente en tanto que esta es una cosa pensante (y no una cosa extensa). Esta raíz pensante diferencia a una idea tanto de una imagen como de las palabras. Una imagen es una afección del cuerpo que representa los cuerpos como presentes (E2P17s). Las palabras no son más que meras convenciones donde sonidos articulados se ligan a determinados objetos (E2P18s). Lo que está intentando Spinoza no es una modificación respecto de cómo nombramos o imaginamos a Dios, sino que, en palabras de E. Giancotti, el *De Deo* lleva a cabo una “radical transformación del concepto de Dios”.²⁵ Por concepto hemos de entender una idea en tanto que es concebida, esto es, como producto del aspecto activo de la mente. Lo que se busca es una idea, y no una imagen, de Dios. Respecto del concepto de Dios, podemos afirmar sin lugar a dudas que esta distinción entre una idea y las palabras y las imágenes corporales, se mantendrá en el pensamiento de Spinoza y en más de una ocasión insistirá en ella, ya sea teniendo como interlocutores a sus futuros lectores o a los destinatarios de su cartas.

Dos afirmaciones de Spinoza en su correspondencia resultan esclarecedoras para comprender la ‘visión global’ de Spinoza y su esfuerzo por convertir esta visión en un concepto de la mente. El primer ejemplo se encuentra en la carta 30, Spinoza deja saber su posición a Oldenburg respecto de su más básica creencia sobre el lugar del ser humano en el orden de la Naturaleza y lo hace mostrando una vez más la intimidad de su pensamiento con su vida. Estas coincidencias se convierten a los ojos de A. Domínguez en lo más interesante de su correspondencia, dado que permiten “ver hasta qué punto su comportamiento práctico está acorde con sus convicciones”. “Spinoza – escribe Domínguez – concibe a los hombres como una parte de la naturaleza, cuyas infinitas variaciones desconocemos, y sostiene que están sometidos a las más variadas y

opuestas pasiones.”.²⁶ Estas cartas de 1665 tienen como telón de fondo la declaración de guerra declarada por Inglaterra a Holanda, es decir, los países anfitriones de ambos. Oldenburg se muestra preocupado por la difícil situación. Spinoza le responde con esta incisiva y honesta reflexión:

A mí, empero, esas turbas no me incitan ni a reír ni a llorar, sino más bien a filosofar y a observar mejor la naturaleza humana. Pues no pienso que me sea lícito burlarme de la naturaleza y mucho menos quejarme de ella, cuando considero que los hombres, como los demás seres, no son más que una parte de la naturaleza y que desconozco cómo cada una de esas partes concuerda con su todo y cómo se conecta con las demás. En efecto, yo constato que sólo por esa falta de conocimiento algunas cosas naturales, que sólo percibo de forma parcial e inexacta, y que no concuerdan en modo alguno con nuestra mentalidad filosófica, me parecían antes vanas, desordenadas y absurdas. Por eso, yo dejo que cada cual viva según su buen parecer y quienes así lo deseen, que mueran por su bien, mientras que a mí me sea lícito vivir para la verdad. (Ep 30).ⁱ

Nuestro autor entiende que es debido a esta falta de conocimiento que algunas cosas naturales le parecen “vanas, desordenadas y absurdas”; este tipo de juicios depende de nuestra imaginación y no de la naturaleza de las cosas (sobre este aspecto se insistirá en el *Apéndice* del *De Deo*, además de ser explicitado a modo de advertencia en la carta 32²⁷). Por lo cual, afirma que él deja que cada cual viva según su parecer, incluso si así lo desean que “mueran por su bien”, mientras que lo dejen “vivir para la verdad”. Desde una perspectiva especulativa, estas palabras sitúan al ser humano como parte de la Naturaleza (punto que se expone en esta carta más como una *convicción* que como una justificación teórica), aunque, desde la finitud de un observador particular, por más filósofo que sea, es imposible saber cómo cada parte concuerda con su todo. Desde una perspectiva práctica, se trata de perseverar en un propósito noble, “vivir para la verdad”, sabiendo que los hombres están movidos por las pasiones. Desde una perspectiva especulativa y práctica la tarea pensante que brinda este escenario es la de *filosofar*, sin burlas ni lamentos, y entender qué es lo que mueve al comportamiento humano y cómo es su naturaleza.

ⁱ “Me tamen hae turbae nec ad risum, nec etiam ad lacrymandum, sed potius ad philosophandum, & humanam naturam melius observandam, incitant. Nam nec naturam irridere, mihi fas existimo, multò minùs ipsam deplorare, dum cogito, homines, ut reliqua, partem tantùm esse naturae, meque ignorare, quomodo unaquaeque pars naturae cum suo toto conveniat, & quomodo cum reliquis cohaereat; & ex solo hujus cognitionis defectu reperio, quòd quaedam naturae, quae ita ex parte & non nisi mutilatè percipio, & quae cum nostra mente philosophica minimè conveniunt, mihi antehac vana, inordinata, absurda, videbantur: jam verò unumquemque ex suo ingenio vivere sino, & qui volunt, profecto suo bono moriantur, dummodò mihi pro vero vivere liceat.” (Ep 30)

El segundo ejemplo se sitúa después de una discusión epistolar, datada en el 1674, sobre la existencia o no de los fantasmas, Boxel desesperado le escribe a Spinoza que: “Usted, dice, finalmente, que no admite en Dios ningún atributo humano, a fin de no confundir la naturaleza divina con la humana. (...) Pero, si usted niega de Dios nuestras operaciones y nuestras más altas meditaciones y afirma que no se dan eminente y metafísicamente en Dios, desconozco su Dios o que entienda usted por la palabra *Dios*.” (Ep 55). La respuesta de Spinoza es contundente:

Cuando usted dice, además, que, si niego que se den en Dios eminentemente los actos de ver, oír, atender, querer, etc., no entiende qué Dios admito yo, sospecho que usted cree que no existe mayor perfección que la que puede expresarse con los mencionados atributos. No me extraña esto, porque creo que el triángulo, si tuviera la facultad de hablar, diría eso mismo, que Dios es eminentemente triangular... (Ep 56).ⁱ

Spinoza no busca una imagen de Dios, que en su análisis siempre implica una afección corporal, sino una *idea* de Dios y esto es lo que ha concebido como un ser absolutamente infinito:

A su pregunta, de si acaso tengo de Dios una idea tan clara como del triángulo, le respondo afirmativamente; pero, si me pregunta si tengo de Dios una imagen tan clara como el triángulo, le contestaré negativamente: pues no podemos imaginar a Dios, pero sí entenderlo.” (Ep 56).ⁱⁱ

Con esta precisión básica hay que entender el Dios spinoziano, se trata de una *idea*, del trabajo del intelecto por dar cuenta de modo racional de las infinitas variaciones de lo real. Spinoza no busca una imagen, algún tipo de representación ni estéticamente bella ni antropocéntricamente dibujada, sino que de lo que se preocupa es de entender y concebir a un Dios, con las herramientas del pensamiento, que sea principio de intelección de todo lo que hay, además de principio sustancial a partir del cual todo lo demás puede darse. El poder dar con una concepción de este tipo recae en la fuerza del entendimiento, la distancia, en este punto, respecto de una especie de inducción, o recolección de datos desde lo empírico, es clara. Una amalgama

ⁱ “Porro, ubi dicis, si in Deo actum videndi, audiendi, attendendi, volendi, &c. Eosque in eo esse eminenter nego, quòd te tum lateat qualem habeam Deum: hinc suspicor te credere, non majorem esse perfectionem, quàm quae memoratis attributis explicari potest. Haec non miror; quia credo, quòd triangulum, siquidem loquendi haberet facultatem, eodem modo diceret, Deum eminenter triangularem esse, & circulus, Divinam naturam eminenti ratione circularem esse; & hanc ratione quilibet sua attributa Deo adscriberet, similemque se Deo redderet, reliquumque ei deforme videretur.” (Ep 56)

ⁱⁱ “Ad quaestionem tuam, an de Deo tam claram, quàm de triangulo habeam ideam, respondeo affirmando: Si me verò interroges, utrùm tam claram de Deo, quàm de triangulo habeam imaginem, respondebo negando: Deum enim non imaginari; sed quidem intelligere possumus.” (Ep 56)

imaginativa de Dios puede servir como objeto de culto, puede deslumbrar, puede desencadenar amor u odio, pero no atiende a la *comunidad* entre el pensamiento del todo y la conexión de las partes, no añadiría nada a la posibilidad de conocer por medio de las causas los acontecimientos ni pensar en maneras óptimas de relacionar la potencia de cada uno con la potencia efectiva de todo lo demás.

2.2. La exposición sistemática del concepto de Dios

Entre el *concebir* y el *seguirse* toman forma los fundamentos de toda la *Ética*, entre la acción intelectual de formar un concepto que dé cuenta de la *esencia realizativa* de lo definido y un segundo ejercicio intelectual de explicitación o deducción de todo lo que ha de seguirse de la esencia señalada (este será el punto de inflexión de la proposición 16 del *De Deo*, que se discutirá posteriormente). Primero se ha de definir a Dios para luego explicar lo que se sigue de esta definición. Esquemáticamente, la concepción de Dios como sustancia infinita corresponde a su *ser*, mientras que su *hacer* se va desplegando en lo que se *sigue* de su esencia, tanto el *ser* como el *hacer* de Dios coincidirán en él, dado que lo que Dios haga estará determinado por lo que es. La primera parte de la *Ética* es, sin lugar a dudas, el lugar privilegiado para acercarnos a la noción spinoziana de Dios. Veamos, por lo tanto, el esqueleto formal de esta parte.

Sin tomar en consideración las definiciones y los axiomas, esta primera parte de la *Ética* consta de treinta y seis proposiciones, que pueden ser divididas para su estudio en tres grandes bloques. Las primeras quince proposiciones se ocupan del *ser* de Dios, de qué y de cómo es Dios. Este bloque, a su vez, puede subdividirse en dos grupos. En las proposiciones 1 a la 8 se gesta el concepto de sustancia y de la proposición 9 a la 15 se define a Dios como sustancia absolutamente infinita y se explicitan sus propiedades. Las proposiciones 16 a la 33 forman el segundo gran bloque, centrado en el *hacer* de Dios o lo que viene a ser lo mismo, en el modo en que Dios actúa a partir de lo que es. Este bloque se subdivide en tres grupos: el primero, de la proposición 16 a la 20, se centra en Dios como causa; el segundo, de la proposición 21 a la 32, en aquello que se sigue de Dios en tanto que efecto; y el tercer grupo, se centra en el problema del orden en la producción. El tercer y último bloque, comprendido por las proposiciones 34, 35

y 36, reagrupa los dos anteriores y se ocupa de la co-implicación entre *ser* y *hacer*, centrándose en la esencia-potencia de Dios. Por el momento, dejamos el *Apéndice* fuera de esta esquematización. En la próxima sección se llevará a cabo un comentario exclusivo de este *Apéndice*, centrado en una devastadora crítica al antropomorfismo y al finalismo. En resumen, teniendo como objeto central la noción de Dios, la estructura sería la siguiente: *ser* (proposiciones 1-15), *hacer* (proposiciones 16-33) y *ser-hacer* (proposiciones 34-36).²⁸

La lógica interna de esta parte permite esta estructuración sin una violencia interpretativa. El primer bloque de proposiciones deduce el *ser* de Dios y el segundo bloque da cuenta del aspecto productivo de la divinidad a partir de lo que es, mientras que el tercer bloque reúne estas dos facetas del *De Dios* (el ser de Dios se vierte en su acción y su acción está determinada por su ser). El punto donde convergen tanto el ser como el hacer de Dios es la proposición 34, donde Spinoza afirma de modo sintético lo que ha expuesto a través de la discusión sobre Dios: “*Dei potentia est ipsa ipsius essentia.*” “La potencia de Dios es su esencia misma”. A partir de esta conclusión, se denominará al ser de Dios como una “esencia actuante”. Si bien esta expresión no la encontramos en esta parte, sino en el escolio a la proposición tercera de la segunda parte, es perfectamente coherente incorporarla al contenido de la primera parte. En la ocurrencia de esta fórmula se explicita la referencia a la proposición 34: “...en 1/34 hemos mostrado que la potencia de Dios no es otra cosa que la esencia actuante de Dios; y, por tanto, tan imposible nos es concebir que Dios no actúa como que Dios no existe.”.

2.2.1. *El inicio. Causa de sí.*

En la estructuración antes mentada del *De Deo* no tomamos en consideración ni las definiciones ni los axiomas, entendiendo que su verdadera importancia solo se puede entender en el proceso deductivo mismo de las proposiciones. Pero cuando el lector abre por primera vez la *Ética* se encuentra con ocho definiciones (‘causa de sí’, ‘cosa finita’, ‘sustancia’, ‘atributo’, ‘modo’, ‘Dios’, ‘cosa libre’ y ‘cosa determinada’ y, finalmente, ‘eternidad’) y siete axiomas. Es posible captar la función tanto de las

definiciones como de los axiomas indicando que las definiciones se ocupan de esencias singulares, mientras que los axiomas se refieren a las relaciones entre las cosas. Se comienza por la definición de ‘causa de sí’, y no por la de ‘Dios’ o la de ‘sustancia’ y esto no ha de pasar desapercibido. Como se ha explicado, Spinoza entiende que una buena definición ha de ser genética, dando cuenta de las causas que hacen que algo sea. Para obtener una definición real es necesario poner en marcha la capacidad de concebir. En el caso de Dios, él será su propia causa, aquí reside la importancia de la definición de *causa sui*.

Que la primera definición sea la de *causa sui* marca, además, una decisión metodológica que, por una parte, entiende que conocer es conocer por causas y que se ha de comenzar por la causa primera, y, por otra parte, que aún estando siempre en medio de la producción incesante de lo real, *hay que comenzar en algún punto, hay que emprender camino mediante el intelecto, si lo que se pretende es sacar todas las consecuencias de ser parte de la Naturaleza y de entender qué implica esta participación*. La primera definición de la *Ética* quedó plasmada así:

Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no se puede concebir sino como existente. (E1def.1).ⁱ

Desde esta primera definición, el orden del ser y el orden del pensar se ven interrelacionados por medio del ejercicio del concebir, a través de la potencia del entendimiento.

Es de suma importancia resaltar que el concepto de ‘*causa sui*’ no es una negación, entendido como lo que *no* tiene causa, sino que es algo positivo. En palabras de Wolfson el término ‘*causa sui*’ hace referencia a la autosuficiencia y, por lo tanto, a la existencia real.²⁹ Profundizando más en el carácter positivo de la *causa sui*, L. Bove ha señalado la importancia de este comienzo como la *posición de lo real*, como su *afirmación absoluta*, una posición orientada por el esfuerzo mismo de pensar el movimiento de lo real y su auto-productividad a partir de la producción de ideas.³⁰ Entendemos que este es el presupuesto básico de Spinoza, su punto de no-problematicidad. La experiencia de lo real le es tan íntima que no necesita de

ⁱ “Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens.” (E1def.1)

justificación, menos aún cuando no carga con prejuicios creacionistas. ¿Cómo poner en duda lo que se experimenta? ¿Para qué justificar lo que de hecho *es*? ¿Por qué no mejor darle inteligibilidad a lo que nos pasa, a lo que sentimos, a lo que pensamos, a lo que causamos y a lo que nos causa, etc.? Este será el movimiento de pensar spinoziano.

Bove llama la atención sobre el verbo ‘implicar’ (*involvere*) en la definición de *causa sui*, señalando “cómo la implicación de la existencia en la esencia subraya la presencia inmanente de una causa o de una razón, intrínseca a dicha esencia, y que nos la hace conocer.”.³¹ Con lo que se quiere mostrar cómo desde esta primera definición se entrevé lo que será el modelo de inteligibilidad de lo real. La *causa sui* no es “el origen de la incomprensibilidad de Dios” sino “el modelo mismo de la inteligibilidad integral de lo Real: Dios afirma absolutamente su causa (o su razón) en la infinitud infinita de sus efectos y en cada una de sus expresiones...”.³² Esto es, al comenzar por esta definición, y no por la de sustancia, se inicia el recorrido tal y como el filósofo entiende que se ha de pensar adecuadamente. De este modo, quedan entrettejidas dos posiciones, por una parte, la auto-posición de lo real y, por otra, la vía de conocer lo real, esto es, por medio de causas. En palabras de Bove, Spinoza “invita al lector a pensar así, es decir, de una vez, a avanzar con él en el camino sin comienzo ni fin que es el del movimiento autónomo de la producción de lo real; producción también de las ideas que no son ideas verdaderas más que porque son antes que nada verdaderas ideas, o lo real mismo, tal como se constituye en y por el atributo Pensamiento”. Bove ve claramente la transposición de lo que anteriormente discutimos respecto de la definición *realizativa* o genética al movimiento de lo real mismo.

Con la práctica del pensar puesta en marcha, *in media res*, comienza la *Ética*, con la afirmación intrínseca de lo real antes de dar paso a su despliegue y esto se lleva a cabo sosteniendo una (auto)-producción causal. La defensa del conocimiento causal en Spinoza, la ausencia de misterios y de milagros, es la defensa spinoziana de que podemos conocer, de que el ser humano, desde su finitud, puede y, en términos de su propia utilidad, *debe* conocer. El paso señalado por Bove es esencial para entender la importancia de la concepción en Spinoza y cuál es su presupuesto básico para hablar con toda seguridad sobre la intelección adecuada de lo real. Este presupuesto, como ya hemos señalado, no es otro que la no problematicidad de la existencia: la Naturaleza es y nosotros somos parte de ella, esta se expresa incesantemente en la experiencia más

ordinaria e immediata e incluye, sencillamente, todo.³³ Nada más alejado de Spinoza que el cuestionamiento de lo real como ilusorio, falso por transitorio, nada más alejado, por lo menos en este punto, que cualquier tipo de idealismo de corte “platónico” o vedántico, donde la realidad que se nos aparece y que conocemos mediante los sentidos no es más que ilusión o error. Spinoza no forma parte de la “historia de un error”. En vez de tender hacia un idealismo que desvirtúe la experiencia física y sensorial, ampliará la noción misma de lo real o la Naturaleza o Dios, para que incluya en sí la realidad efectiva de las ideas. He aquí el *materialismo sutil* de Spinoza: las ideas producen efectos, lo mismo que un puñetazo o un abrazo.

2.2.2. *Ser*

2.2.2.1. *Una única sustancia*

Habiendo señalado la tripartición del *De Deo* bajo las coordenadas del *ser* de Dios, su *hacer* y su *ser-hacer*, corresponde ahora atender de modo más cercano algunos de sus peldaños más importantes. No es el lugar adecuado para un comentario de cada una de las proposiciones pero sí se pretende que el lector pueda ver cómo se va concretando la formulación del Dios spinoziano. Estos pasos son necesarios dado que pretendemos conducir al lector a que pueda ver cómo el movimiento de concepción en Spinoza termina en la forja de un concepto de corte práctico y vinculante como el de participación.

Spinoza lleva a cabo un aparente rodeo, en el que, previo a deducir la naturaleza humana desde las entrañas de lo real, tiene que contar con la causa primera, inicial, y más rica. Ya en el TIE, Spinoza defendió la importancia para la filosofía de comenzar por la causa primera. En el parágrafo 42 de esa obra afirma que: “...para que nuestra mente reproduzca perfectamente el modelo de la Naturaleza, debe hacer surgir todas sus ideas a partir de aquella que expresa el origen y la fuente de toda la Naturaleza, a fin de que también ella sea la fuente de las mismas ideas.”ⁱ Será la idea de Dios la que

ⁱ “...quòd, ut mens nostra omninò referat Naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab eâ, quae refert originem, & fontem tótius Naturae, ut ipsa etiam sit fons caeterarum idearum.” (TIE 42)

expresé “el origen y fuente de toda la Naturaleza”. Las palabras ‘origen’ y ‘fuente’ son acertadas también dentro de la obra principal y acabada que es la *Ética*, en la medida en que esta pretende dar cuenta del movimiento por medio del cual las cosas se producen, no de cualquier manera, sino según un orden racional.³⁴

La noción de Dios se construye sobre la de *causa de sí* y la de *sustancia*. Por eso no debe extrañar, ni que su definición sea la sexta (después de las definiciones de ‘causa de sí’, ‘cosa finita’, ‘sustancia’, ‘atributo’ y ‘modo’), ni que la primera proposición que directamente se refiere a Dios sea la undécima. El lector no se encuentra de modo inmediato con una especie de confesada revelación del ser o de lo que Dios es, sino que Spinoza construye con las herramientas de la razón, como buen geómetra del pensamiento, la noción de Dios en la medida en que avanza en la discusión. Las primeras ocho proposiciones elaboran la teoría de la sustancia en Spinoza, su argumentación respecto de la existencia de una sola y única realidad sustancial:

La sustancia es por naturaleza anterior a sus afecciones. (E1P1)ⁱ

Dos sustancias, que tienen diversos atributos, no tienen nada común entre sí. (E1P2)ⁱⁱ

En cosas que no tienen nada común entre sí, una no puede ser causa de otra. (E1P3)ⁱⁱⁱ

Dos o más cosas distintas se distinguen entre sí o por la diversidad de los atributos de las sustancias o por la diversidad de las afecciones de esas sustancias. (E1P4)^{iv}

En la Naturaleza no puede haber dos o más sustancias de la misma naturaleza o atributo. (E1P5)^v

Una sustancia no puede ser producida por otra sustancia. (E1P6)^{vi}

A la naturaleza de la sustancia pertenece el existir. (E1P7)^{vii}

Toda sustancia es necesariamente infinita. (E1P8).^{viii}

ⁱ “*Substantia prior est naturâ suis affectionibus.*” (E1P1)

ⁱⁱ “*Duae substantiae, diversa attributa habentes, nihil inter se commune habent.*” (E1P2)

ⁱⁱⁱ “*Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.*” (E1P3)

^{iv} “*Duae, aut plures res distinctae, vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantiarum, vel ex diversitate earundem affectionum.*” (E1P4)

^v “*In rerum naturâ non possunt dari duae, aut plures substantiae ejusdem naturae, sive attributi.*” (E1P5)

^{vi} “*Una substantia non potest produci ab aliâ substantiâ.*” (E1P6)

^{vii} “*Ad naturam substantiae pertinet existere.*” (E1P7)

^{viii} “*Omnis substantia est necessariò infinita.*” (E1P8)

Una sustancia se ha definido como “aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado.” (E1def.3).ⁱ De lo que se sigue la independencia tanto lógica como ontológica de la sustancia como instancia que se auto-fundamenta. La primera proposición, al declarar la anterioridad de la sustancia sobre sus afecciones marca la pauta irrebasable de la sustancia spinoziana, su independencia e inagotabilidad. Se ha de ser muy cuidadoso en este punto para evitar tanto la tentación de introducir en el pensamiento spinoziano una lectura de corte trascendente³⁵ como la tentación de reducir a Dios a sus modificaciones. Lo primero que se ha de aclarar es la definición de modo, por lo que Spinoza entiende “las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido” (E1def.5).ⁱⁱ Si algo caracteriza a un modo frente a la sustancia es su dependencia tanto ontológica como lógica (tanto para ser como para ser concebido), lo que presenta un contraste insalvable. La sustancia, que será caracterizada por su dinamismo interno, se despliega en infinitas variaciones de su potencia. Cada variación es una modificación, un modo de la sustancia. Es importante no confundir una afección con lo que centrará el estudio de la tercera parte de la *Ética*, esto es, los afectos. Una afección es sencillamente una modificación que se da en el seno de la sustancia, por lo cual es un error hablar de los afectos de la sustancia, adscribiéndole un tono humoral a la sustancia, la cual es tan impersonal como ajena a los vaivenes afectivos humanos.³⁶ Hacia lo que se apunta es a la postulación de una realidad, con carácter sustancial, que se expresa de infinitas maneras o modos.

Las proposiciones 2, 3 y 4 se instalan, como afirma Macherey, en el tema de la pluralidad, queriendo probar la independencia total entre más de una posible sustancia.³⁷ La segunda proposición introduce el elemento básico que nos faltaba, el de atributo. Es esta la pieza clave para entender la noción de Dios, dado que sin ella quedaría totalmente vacía, inexpresable e incommunicable. Spinoza entiende por atributo “aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia”.ⁱⁱⁱ La sustancia nos es inteligible por medio de sus atributos, que no son meros predicables de la sustancia sino sus verdaderos elementos constituyentes. Por esta razón los atributos

ⁱ “Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, à quo formari debeat.” (E1def.3)

ⁱⁱ “Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.” (E1def.5)

ⁱⁱⁱ “Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantiâ percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.” (E1def. 4)

gozan, en términos lógicos y ontológicos, de las mismas características que la sustancia, porque de hecho *son* la sustancia.

Como queda expuesto en su definición, una sustancia tiene consistencia propia y no necesita del concepto de otra cosa ni para ser, ni para ser pensada. En el caso de la existencia de dos sustancias, cada una de ellas se bastaría a sí misma, sería ‘en sí’ (no dependiendo de otra cosa fuera de sí misma para existir) y se concebiría ‘por sí’ (independiente de cualquier instancia ajena a su propia esencia). Esta autosuficiencia es la que conduce a la afirmación de que no tendrían nada común entre sí (E1P2-E1P3), siendo cada sustancia autónoma en su propia constitución. Si la sustancia es y se concibe por sí es gracias a que *es* su propia causa y es por medio de la causalidad que se resguarda su posibilidad de conocimiento. La sustancia terminará identificándose con la causa primera, será el origen y la fuente de todo lo que es, en tanto que su carácter es expresivo; por lo cual, referirnos a la sustancia y a sus modos implica una relación causal. El conocimiento se traduce por el conocimiento causal entre las cosas, esto es, por medio de la causa conozco sus efectos. Sin nada en común no habría ni la posibilidad de una relación causal ni, por lo tanto, la posibilidad de comprensión; lo que se adelantaba en el axioma 5: “Las cosas que no tienen nada común unas con otras, tampoco se pueden entender unas por otras, o sea, que el concepto de la una no implica el concepto de la otra.”(E1ax.5).ⁱ Para Spinoza *lo común* será esencial para lograr convertir en mensurable lo que en principio aparenta ser incommensurable.

En el caso de que haya más de una sustancia, la diferencia residiría o en la diversidad de los atributos o en la diversidad de los modos. En la demostración a la proposición 4 se afirma que fuera del entendimiento (*extra intellectum*) no hay nada más que sustancias y modos. ¿Dónde quedan situados los atributos? Los atributos expresan la esencia misma de la sustancia, como se afirma en la demostración al usar el giro “lo que es lo mismo” (*idem est*) para referirse a los atributos con respecto a las sustancias. Si fuera del intelecto no hay más que sustancias y sus afecciones, dos o más cosas distintas podrían distinguirse entre sí, bien porque tengan diversos atributos o bien por las afecciones de las sustancias. No habría en la realidad nada más por medio de lo cual dos cosas pudieran diferenciarse. El problema no es, principalmente, sobre los

ⁱ “Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.” (E1ax.5)

límites del conocimiento humano, sino, como afirma Curley, sobre la posibilidad intrínseca de las cosas.³⁸ El horizonte de lo real queda acotado a lo que es ‘en sí’ o a lo que es ‘en otra cosa’, como se expresa en el primer axioma de la *Ética*, por lo que algo o es una sustancia o es un modo. Y nada más.

Una comprensión adecuada de la noción de atributo pasa por entender que un atributo no es más que un rasgo esencial de la sustancia misma. Ahora bien, no se termina de identificar a *un* atributo con la sustancia porque hacia lo que se apunta es a la postulación de una sustancia con infinitos atributos. Antes de llegar a dicha conclusión, se insiste en la proposición quinta en que no pueden darse en la naturaleza dos sustancias con el mismo atributo; o son la misma sustancia o son sustancias distintas. Pero un atributo no puede ser compartido si se insiste en que es algo autónomo en su ser y en su concepción, en un escenario donde solo puede haber, en sentido estricto, sustancias y modos. La expresión “*in rerum naturâ*” al comienzo de la proposición 5 es muy significativa porque de lo que se trata es de poder encontrar un fundamento para el estudio de la naturaleza de las cosas.³⁹ En el caso de haber más de una sustancia, dada la imposibilidad de compartir atributos, no podrían producirse entre sí. Por definición una sustancia depende de sí misma, es su propia causa, pero además, si no pueden compartir rasgos esenciales, ahí donde no hay nada en común, no puede haber implicada una relación causal. Spinoza nos dirige a la aceptación de la existencia intrínseca de la sustancia, esto es, a la aceptación de que esencialmente la sustancia implica la existencia. Sería contradictorio pensar de una sustancia que dependa de otra cosa para existir, así que el principio de su existencia ha de estar en su seno mismo. En definitiva, o la sustancia se causa a sí misma o no es. Antes se mencionó que las definiciones de ‘causa de sí’ y de ‘sustancia’ son los pilares que sostienen la noción de Dios. El presupuesto, lo incuestionado por experimentado, es la realidad efectiva de las cosas, Spinoza le otorga la única vía coherente a su parecer para darle un carácter sustancial a esta realidad. Una instancia fundamentadora que sea “origen y fuente de toda la Naturaleza” ha de auto-fundamentarse, porque si no perdería su carácter fundamentador. La ‘causa de sí’ le permite a Spinoza evitar una causa externa que justifique la realidad, permite por lo tanto pensar una realidad ilimitada, en tanto que no tiene una determinación externa que la constriña. A esto se debe que la sustancia necesariamente sea infinita, es decir, sin término, sin limitación. La sustancia no puede ser una cosa finita en su género, definida por Spinoza como aquella que “puede ser

limitada por otra de la misma naturaleza” (E1def.2). Los límites del lenguaje vuelven a poner en apuros a Spinoza, al utilizar una palabra con una forma negativa para expresar lo que es totalmente afirmativo, un “infinito positivo” (Ep 12). Como lo explica Gueroult, una naturaleza es infinita si nada le impide afirmar su existencia, a diferencia de las cosas finitas que se ven compelidas por las cosas externas en su tendencia a afirmarse.⁴⁰ La sustancia para ser y para ser concebida necesita no estar limitada, solo es determinada en la medida en que ella misma se autodetermina. La sustancia será definida como absolutamente infinita, esto es, no pudiendo ser delimitada por nada que le sea externo (E1P8).

2.2.2.2. Dios o la sustancia absolutamente infinita

Después de formular la noción de sustancia única, lo que falta es dar el siguiente paso, su identificación con Dios o la Naturaleza. Para lo cual se hace necesario otorgarle, en palabras de Macherey, el mayor grado de realidad a la sustancia⁴¹ y de eso se encargan las proposiciones 9 y 10:

Cuanta más realidad o ser tiene cada cosa, tantos más atributos le pertenecen.
(E1P9)ⁱ

Cada atributo de una misma sustancia debe ser concebido por sí mismo. (E1P10).ⁱⁱ

La demostración de la proposición novena es escueta y remite a la definición de atributo. El atributo, lo hemos visto, es aquello que expresa un aspecto esencial, constitutivo, de la sustancia. Nos topamos con una fase importante del pensamiento spinoziano. La realidad o ser (“*realitatis, aut esse*”) de una cosa no es algo inamovible, inerte o estático, sino que es algo que puede intensificarse en proporción a la complejidad y riqueza de su naturaleza. Una entidad tendrá más atributos en la medida en que tenga una mayor riqueza ontológica, una mayor realidad. Los atributos son algo intrínseco a la sustancia, a su esencia, y expresan lo que esta es desde determinada faceta. Los atributos son la forma de llegar al corazón de la sustancia, son exactamente la expresión de lo sustancial. Se hace imprescindible pasar por esta noción para darle

ⁱ “*Quò plus realitatis, aut esse unaquaeque res habet, eò plura attributa ipsi competunt.*” (E1P9)

ⁱⁱ “*Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet.*” (E1P10)

un contenido claro a la virtud o realidad de la sustancia. Dado que son expresiones de la sustancia son ‘en sí’ y se conciben ‘por sí’ pero, como remarca la proposición 10, cada atributo ha de concebirse por sí mismo. Entonces, una realidad compleja y rica en contenido tendrá múltiples atributos que, aunque expresen lo mismo – la esencia de la cosa –, no son facetas idénticas de lo expresado. Cada atributo señala una característica de la misma naturaleza pero solo desde un aspecto. Los atributos expresan lo que es la cosa sin agotar la cosa. Una sustancia sin atributos sería una entidad vacía, hueca, indiferenciada.⁴² El paso dado por Spinoza es concebir que una y la misma sustancia pueda tener más de un atributo, abriendo la posibilidad a una concepción en la que una realidad sustancial puede expresarse simultáneamente de diversas maneras. Este es el núcleo del *no-reduccionismo* spinoziano o el aspecto integrador de su noción de sustancia.

En el segundo escolio de la proposición octava Spinoza introduce la siguiente observación: “si los hombres prestaran atención a la naturaleza de la sustancia, no dudarían en absoluto de la verdad de la *prop. 7*; más aún esta proposición sería para todos un axioma y sería computada entre las nociones comunes.” (E1P8s2).ⁱ “*A la naturaleza de la sustancia le pertenece el existir*” afirma dicha proposición y que Spinoza insista en que dada su verdad debería ser considerada como un axioma o como una noción común, nos reafirma en la pista antes mencionada sobre el pre-supuesto básico del pensamiento spinoziano. Con esto en mente leamos la proposición 11:

Dios, o sea, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente. (E1P11).ⁱⁱ

Lo primero en lo que se debe fijar el lector al llegar a la proposición 11 es en la disyunción que vincula el concepto de Dios con el de sustancia (*Deus, sive substantia*) y, en segundo lugar, como la verdad comunicada no añade nada nuevo si se toma en consideración la teoría sobre la naturaleza de la sustancia. Por fin, entra en escena el concepto de Dios, cuya centralidad ya se adivinaba tanto por el título de esta parte, *De Dios*, como por su definición. Spinoza no cede ante la tentación de presentar una verdad en bloque para que se le acepte o no, sino que se ha tomado el trabajo intelectual

ⁱ “Si autem homines ad naturam substantiae attenderet, minimè de veritate 7. Prop. dubitarent; imò haec Prop. omnibus axioma esset, & inter notiones communes numeraretur.” (E1P8s2)

ⁱⁱ “*Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit, necessariò existit.*” (E1P11)

de conducir a su lector a través de la definición de Dios. Por eso, en las primeras cinco definiciones no está la de Dios pero sí están los elementos mediante los cuales será definido: “Por Dios entiendo el ser absolutamente infinito, es decir, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.” (E1def.6).ⁱ En esta definición quedan compendiadas las características más importantes de Dios, por una parte, es una sustancia infinita y, por otra parte, es un ser expresivo, es decir, esta definición apunta tanto al ser de Dios como a su hacer. Más aún, en la demostración se aclara que se trata de un ser “absolutamente infinito” para contrastarlo con aquello que es infinito en su género, como lo serán los atributos. Un ser absolutamente infinito “no implica negación alguna”. Si ahora añadimos que para Spinoza ser infinito implica la “afirmación absoluta de la existencia de alguna naturaleza” (EP8s1), no puede extrañarnos leer que se afirme la existencia necesaria de Dios o la sustancia absolutamente infinita. Lo volvemos a resaltar, la existencia no será problematizada por Spinoza, más bien, se da como punto de partida. En ese sentido, las proposiciones 7 y 11 son dos rostros de lo mismo.

No es lícito, si se ha atendido a los pasos esgrimidos por Spinoza, referirse a la proposición 11 y su demostración como las “demostraciones de la existencia de Dios”. Específicamente lo que se demuestra es la *necesidad* de la existencia de Dios, es decir su existencia necesaria.⁴³ Si bien la proposición 11 y su demostración se instalan en el *topos* tradicional de las pruebas de la existencia de Dios, estas se encauzan, como afirma Macherey, dentro de la tesis según la cual hay lo real (“il y a du réel”) o, lo que es lo mismo, una “naturaleza de las cosas cuya naturaleza es propiamente sustancial”, que no puede ser de otra manera, y es el principio y fundamento de toda la necesidad.⁴⁴ Los argumentos esgrimidos por Spinoza para demostrar la necesidad de la existencia de Dios son tres, dos argumentos *a priori* y uno *a posteriori* (que también puede convertirse en una demostración *a priori*) sobre la existencia de Dios.

La proposición siete vuelve a cobrar importancia en la primera demostración *a priori*, en la medida en que para Spinoza la naturaleza misma de una sustancia implica su existencia. Si se concibe a Dios como no existente, dejaría de ser una *sustancia*. Para Gueroult esta demostración, fundamentada en la *sustancialidad*, es la que domina

ⁱ “Per Deum intelligo ens absolutè infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit.” (E1def.6)

el resto.⁴⁵ El segundo argumento *a priori* es revelador del proceder metodológico de nuestro autor, donde conocer es conocer por medio de causas. La pregunta por la existencia de alguna cosa seguirá el mismo procedimiento *causal*. La razón o causa productora de que algo llegue a ser puede estar en la cosa misma o fuera de ella. No podríamos concebir un círculo cuadrado, ya que la característica de ser cuadrado *contradice* la naturaleza misma de un círculo. Entiende Spinoza que para que Dios no existiese tendría que darse un impedimento real, por ejemplo, que su existencia fuera contradictoria. Si este fuera el caso, según la lógica spinoziana se tendría que dar razón o causa de su no existencia, pero no se encuentra en la esencia misma de Dios o la sustancia absolutamente infinita algo que explique causalmente su no existencia. Tanto la existencia como la no existencia tienen una causa, si algo no es, ni puede *ser* ni ser *concebido* como existente, esto se debe a que algo impide su existencia. Para que algo no exista es necesario que haya razones positivas, internas o externas, para que no pueda existir. Por todo lo anterior, Matheron recomienda que nos liberemos del mal hábito de preguntar: “¿Por qué hay algo en vez de nada?”. Spinoza erradica del ser toda negación. La inteligibilidad del ser prima sobre el misterio de la nada, la plenitud sobre la carencia. Entiende Matheron que la pregunta que se debe formular es: “¿Por qué solo hay ciertas cosas en vez de todo?”. Respecto del concepto de Dios, esto se ha de entender del siguiente modo: Dios existe dado que no hay ninguna contradicción interna en su esencia. Dios existe “sencillamente porque no hay razón para que no deba existir”.⁴⁶

La afirmación siguiente es una constante en Spinoza: “Poder no existir es impotencia y, al revés, poder existir es potencia (como es por sí mismo evidente)” (E1P11dem.).ⁱ Dígase una vez más, el ser es siempre afirmativo en Spinoza. En este sentido, esta frase no solo se refiere a la impotencia de no ser, sino que se ha de entender también en el marco de una potencia que se entiende como acrecentamiento de ser; no se trata tanto del acto de llegar a ser como de la intensificación de la realidad de cada ser. La realidad de cada ser en Spinoza aumenta o disminuye, en la medida en que se potencie el despliegue de lo que cada ser es, de su contenido de afirmación. Spinoza está preparando al lector para lo que sería un argumento *a posteriori* de la existencia necesaria de Dios, a partir de la constancia de nuestra existencia y de la finitud de

ⁱ “Posse non existere impotentia est, et contrà posse existere potentia est (*ut per se notum*).” (E1P11dem.)

nuestro ser. El horizonte de la argumentación se basa en que un ser absolutamente infinito como Dios, que es pura afirmación, implicaría como parte de su potencia infinita el existir. En el escolio se explica que si solo existieran entes finitos, estos serían más potentes que un ser absolutamente infinito que careciera de existencia. Nosotros, los seres humanos, en tanto que seres finitos, existimos o ‘en sí’ o ‘en otra cosa’ (E1ax.1). Según nuestra naturaleza, en tanto que seres finitos, somos seres determinados a existir por otra cosa, que no es nuestra propia esencia. Mientras que, en cambio, a la naturaleza de la sustancia le pertenece el existir, por lo tanto Dios existe necesariamente. El argumento parte de la experiencia, desde la cual se reconoce la existencia de seres finitos, determinados y limitados, los cuales no son su propia causa y carecen de la potencia suficiente como para auto-causarse y ser en sí. Con esto se pretende mostrar *a posteriori* la necesidad intrínseca de la existencia de Dios, frente a la limitación de todo ser finito. Para Spinoza esto se podría entender de modo previo a la experiencia, *a priori*, dado que “existir es potencia”. Concebir adecuadamente a Dios, según Spinoza, es entenderlo ‘en sí’ de modo necesario, por eso lo que se concluye en un primer momento como *a posteriori*, se ha de afirmar en un segundo momento *a priori*.⁴⁷

Spinoza llega por medio de diversas vías a la verdad que quiere comunicar: la existencia necesaria de Dios. Lo que se pretende exponer con la mayor claridad posible es que hay cosas que dependen de causas externas, como todo aquello que es ‘en otra cosa’ y se concibe ‘por otra cosa’, mientras que hay algo que solo depende de sí, de su propia constitución y, por ende, es ‘en sí’ y se concibe ‘por sí’. Nos dice Spinoza que, “cuanto de perfección tiene la sustancia, no se debe a ninguna causa externa; y por eso también su existencia debe seguirse de su sola naturaleza y no es, por tanto, nada distinto de su esencia” (E1P11s). La afirmación plena de lo real, (a lo real no le falta nada), sería otra forma de resumir este recorrido tópico y tradicional respecto de la existencia divina. Lo que se quiere evitar a toda costa es la indigencia de la Naturaleza, la postulación de otro plano distinto al de la esencia misma de la sustancia para tender, en un movimiento inalcanzable, hacia lo que realmente se consideraría como ser. Este es el movimiento hacia el que se encamina el ejercicio de concepción.

Una vez demostrada la existencia necesaria de Dios, Spinoza concluye algunos rasgos que se siguen a partir de su esencia. Así, las proposiciones 12 y 13 se ocupan de su indivisibilidad, mientras que la 14 de su unicidad:

No se puede concebir con exactitud ningún atributo de la sustancia, del que se siga que la sustancia puede ser dividida. (E1P12)ⁱ

La sustancia absolutamente infinita es indivisible. (E1P13)ⁱⁱ

Aparte de Dios, no se puede dar ni concebir ninguna sustancia. (E1P14).ⁱⁱⁱ

Estas tres proposiciones describen propiedades de la sustancia. Tanto para defender la indivisibilidad como la unicidad de Dios, Spinoza remite a su infinitud. En palabras de Curley: “La idea detrás de la demostración de la proposición 14 es bellamente simple: si ha de haber una sustancia que tiene infinitos atributos (donde tener infinitos atributos implica tener *todos los posibles* atributos), y si no puede haber dos sustancias con el mismo atributo, entonces la existencia de la sustancia con infinitos atributos (Dios) excluye la posibilidad de que haya cualquier otra sustancia.”.⁴⁸ Ateniéndonos a lo que ahora sabemos, podemos volver a la definición de Dios y prever cómo se adelanta en ella la deducción de un Dios infinito y único, siendo Dios una sustancia absolutamente infinita se impide la existencia de otras sustancias. Lo esencial es percatarnos como la infinitud absoluta de la sustancia no es una propiedad más, sino el corazón mismo de la noción de Dios. No puede haber nada que niegue la infinitud de la sustancia, ni una división interna ni una instancia externa. Dios es un ser absolutamente infinito que se afirma ilimitadamente por medio de sus infinitos atributos. Cualquier negación implicaría una carencia en lo absolutamente infinito.

Es importante percatarse que Dios es *único* pero no es un ente simple, es decir la simplicidad no es una de las propiedades de la divinidad. En este sentido, Wolfson yerra al interpretar que Spinoza mantiene la simplicidad de la sustancia, rechazando su pluralidad interna, tanto física, metafísica y lógicamente.⁴⁹ Ante lo cual se pregunta Gueroult: “¿Pero dónde se ha visto que en la *Ética* Spinoza sostenga la simplicidad absoluta de Dios?”.⁵⁰ En realidad en ninguna parte, y como hemos visto en las proposiciones 2, 3, y 4 se está lidiando con la pluralidad. El reto está en pensar un Dios

ⁱ “*Nullum substantiae attributum potest verè concipi, ex quo sequatur, substantiam posse dividi.*” (E1P12)

ⁱⁱ “*Substantia absolutè infinita est indivisibilis.*” (E1P13)

ⁱⁱⁱ “*Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia.*” (E1P14)

que, en palabras de Macherey, es la identidad absoluta de lo real en sí mismo, ajeno a un principio de negación o alteridad⁵¹, sin dejar de afirmar su pluralidad interna. Una pluralidad que se hace eco de la complejidad de la sustancia absolutamente infinita y que no implica negación alguna. El Dios spinoziano no es un bloque homogéneo sino que es tan plural como la realidad misma.

Para cerrar este bloque de proposiciones preocupado en definir lo que Dios es, falta la proposición que integra a todas las cosas en un solo y mismo principio:

Todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni ser concebido. (E1P15).ⁱ

Spinoza se mantendrá fiel a este enunciado. En este punto contamos con una noción de Dios que está verdaderamente henchida de realidad como sustancia absolutamente infinita, solo falta pasar, a continuación, a la exposición de su productividad, al despliegue de su dinamismo interno. En Dios las cosas son y mediante él se conciben, es, en descripción de Macherey, esta “activa e intensa completud de lo real, que no es más que por su propia necesidad”.⁵²

2.2.3. *Hacer*

2.2.3.1. *Lo que se sigue de Dios: orden e inmanencia*

Después de definir a Dios como una sustancia absolutamente infinita, ahora se estudiará lo que se sigue de la naturaleza misma de esta sustancia. De las proposiciones 16 a la 20 Spinoza se instala en lo que se sigue de Dios en tanto que *Natura Naturans* (sustancia-atributos); Dios como fuerza o naturaleza generadora. Las proposiciones 21-33 se instalan en la *Natura Naturata*, esto es, en el ámbito modal; en Dios como naturaleza generada.

Si se interrumpe la lectura del *De Deo* en la proposición 15, la sustancia o Dios sería literalmente el substrato de todo lo demás, una especie de ente inerte donde se dan todas las cosas. Nada más lejano al pensamiento de Spinoza, nos encontramos en el

ⁱ “*Quicquid est, in Deo est, & nihil sine Deo esse, neque concipi potest.*” (E1P15)

punto donde han de rectificarse las críticas que identifican al Dios spinoziano con una sustancia parmenídea e inmóvil. El punto de inflexión es la proposición 16. Ya en 1676 E. W. von Tschirnhaus le decía a Spinoza que la proposición 16 era “casi la principal del primer libro de su tratado” (Ep 82). Lo que sucede en esta proposición es que el estudio pormenorizado del *ser* de la divinidad lleva a Spinoza a su inevitable *hacer*; a la acción. Esta proposición afirma que:

De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos, esto es, todo cuanto pueden caer bajo el entendimiento infinito. (E1P16).¹

La definición de Dios, como siendo constituido por infinitos atributos, implica un ilimitado horizonte de realidad. El ser de Dios no tiene ninguna limitación externa y dada la pluralidad e infinitud de su ser, infinitas cosas se deducirán de él. Esta proposición liga a la ‘causa de sí’ con el que quizás sea el verbo más importante de la *Ética*, el verbo ‘seguir’, entendiéndolo en el contexto de lo que *se sigue* de la esencia divina. P. Macherey suele señalar, a través de su *Introducción a la Ética*, la triple significación del verbo ‘sequi’ y lo señala como uno de los términos clave de la terminología spinoziana. La importancia del término *sequi* se comprende en la medida en que “expresa, bajo la forma de un verbo, esto es, dinámicamente, en acto, el principio general de toda necesidad”.⁵³ El término recoge, tal y como lo explica Macherey, tres tipos de relaciones que se remiten a la misma estructura. El término es “el indicador de una ligazón ontológica entre una esencia y sus propiedades, de la consecución lógica entre un principio y sus consecuencias y de la relación propiamente física que pasa entre una causa y sus efectos”.⁵⁴ La estructura que unifica estas tres relaciones no es otra sino que “la forma racional de la necesidad”. Con esto Macherey quiere remarcar que para Spinoza no se trata de tres relaciones unidas por analogía. Detrás de esta triple implicación subyace la doctrina de la *causa seu ratio* (causa o razón); axioma implícito “que se remite a la tesis siguiente: hay una perfecta equivalencia y reversibilidad entre la razón, como principio de explicación, en el orden del pensamiento y la causa como principio de producción, en el orden de lo real”.⁵⁵ Dios se convierte en principio de explicación y de inteligibilidad en el orden del pensar y principio de producción en el orden de lo real.⁵⁶ Las infinitas maneras en las que se expresa la naturaleza infinita de Dios se reúnen bajo una única serie infinita de causas

¹ “*Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.*” (E1P16)

producidas por un mismo acto en todos los atributos, lo que se sigue, se sigue de modo *simultáneo*.

Es esencial remarcar que esta producción infinita de cosas no se da de modo arbitrario, en virtud de un capricho divino, sino que se da necesariamente en virtud de la esencia de Dios. Este ‘seguirse’ de modo necesario establece un orden que comienza a partir de los modos infinitos que se siguen de los atributos. De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitas maneras y no del capricho divino pueden seguirse infinitas cosas. El “deben” no es normativo sino fáctico (determinado necesariamente), a partir de la noción concebida de lo real, Dios o la naturaleza de las cosas. En el concepto de Dios se concibe un principio autojustificante de la productividad necesaria de la Naturaleza, de toda la red compleja de lo real. El acto de concebir no es ajeno a lo que se pretende afirmar porque se trata de dar con la idea de más virtud, es decir, de más realidad. Desde esta perspectiva se ha de entender la frase “*omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt*”, que, como bien apunta Macherey, indica todo aquello que se puede concluir de la idea de Dios; dado que la esencia de Dios es infinita, las consecuencias también lo serán.⁵⁷ Todo el *De Deo* es un ejercicio de concepción en el que el pensamiento saca todo lo que puede dar de sí en el esfuerzo por pensar una Naturaleza productiva, desde una interpretación de lo real que parte de su más incuestionable afirmación; no cabe, pues, ni un punto de partida creacionista donde la escisión entre creador y criaturas es abismal, dada la introducción de la *nada* como salto ontológico cualitativo, ni ninguna huella de insuficiencia, de la adscripción de lo incompleto, a lo que está siendo. Todo lo que se sigue de Dios se sigue de su virtud intrínseca no dependiendo de ninguna instancia externa, de aquí que la proposición 17 insista en describir el hacer divino:

Dios actúa por las solas leyes de su naturaleza, y no coaccionado por nadie.
(E1P17).ⁱ

Spinoza entiende por libre “aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar” mientras que por una cosa necesaria o coaccionada, “aquella que es determinada por otra a existir y a obrar según una razón

ⁱ “*Deus ex solis suae naturae legibus, & à nemine coactus agit.*” (E1P17)

cierta y determinada.” (E1def7).ⁱ Dios es lo único que actúa en virtud de su naturaleza, lo único que se puede denominar libre pero, como se puede ver tanto en la proposición 17 como en la definición 7, esta libertad no lo convierte en menos necesario. Las palabras justas las escribió el filósofo en una carta a G. H. Schuller, se trata de una “libre necesidad” y no de un “libre decreto”, porque Dios es libre en la medida en que “existe y actúa por necesidad de su sola naturaleza” (Ep 58).

Esta implicación de Dios como causa productora de efectos nos conduce a la proposición 18:

Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas. (E1P18).ⁱⁱ

La causa inmanente es aquella que permanece en el efecto, es decir, que no lo trasciende. La actividad de la sustancia infinita o Dios no trasciende los efectos. Dios necesariamente actúa y este actuar implica el *ser* mismo de lo que Dios es y, por lo tanto, el ser de las infinitas cosas que se siguen de él. La causa inmanente describe cómo es la relación entre la producción de Dios, ser ‘en sí’, y aquello que se sigue como siendo ‘en otro’. Por la proposición 15 sabemos que nada es ni puede ser concebido sin Dios, por la proposición 18 sabemos que Dios permanece en sus efectos. Nada es independiente de Dios, en la medida en que las cosas producidas por él son concebidas y causadas de una manera tal que la causalidad divina permanece en ellas. Este último punto es lo que distingue la causa inmanente de la causa transitiva. Como lo resume Gueroult, la causa transitiva produce sus efectos fuera de ella, en otra cosa que recibe su influjo a modo de paciente, mientras que la causa inmanente produce en ella misma los efectos, que aún así difieren de ella (*esse in alio*).⁵⁸ Dios *permanece* en sus efectos, de la misma manera que sus efectos *permanecen* en él.

ⁱ “Ea res libera dicitur, quae ex solâ suae naturae necessitate existit, & à se solâ ad agendum determinatur: Necessaria autem, vel potiùs coacta, quae ab alio determinatur ad existendum, & operandum certâ, ac determinatâ ratione.” (E1def.7)

ⁱⁱ “*Deus est omnium rerum causa immanens, non verò transiens.*” (E1P18)

a. “Un filósofo extraño”

Para comprender la “radical transformación del concepto de Dios” nos fijaremos en algunos momentos de la correspondencia de Spinoza, enfatizando el asombro o extrañeza que la definición de Dios de nuestro filósofo causaba a sus interlocutores. La primera carta del epistolario de Spinoza hace alusión a la visita del afanoso intelectual H. Oldenburg a Rijnsburg.⁵⁹ Gracias a esta carta sabemos de qué hablaron. Escribe Oldenburg:

En Rijnsburg habíamos conversado sobre Dios, la extensión y el pensamiento infinito, sobre la diferencia y acuerdo de estos atributos, sobre la naturaleza de la unión del alma humana con el cuerpo, y, en fin, sobre los principios de la filosofía de Descartes y de Bacon. (Ep 1, 16/26 de agosto de 1661).ⁱ

En esta carta, Oldenburg, quien pronto sería secretario de la *Royal Society*, le pide a Spinoza que le exponga con más amplitud los puntos tratados en la conversación. En su respuesta Spinoza define a *Dios* como un “ser, que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinitamente o perfectamente en su género” y aclara que entiende por *atributo* “todo aquello que se concibe por sí y en sí, de suerte que su concepto no implica el concepto de otra cosa” (Ep 2).ⁱⁱ En su definición se enfatizan los actos de intelección. Spinoza siempre incorpora los giros con carga epistemológica, es decir, no afirma, por ejemplo, “Dios es...” sino que le escribe a Oldenburg “Lo defino como un ser...”. Y la ratificación de su definición viene dada por el modo en que entiende a Dios: “Qué esta sea la verdadera definición de Dios, consta por el hecho de que entendemos por Dios un ser sumamente perfecto y absolutamente infinito.”. Se *define* algo en base de lo que se *entiende* por algo, esta es la exigencia a la que nuestro filósofo recurre a la hora de comprenderse con sus interlocutores epistolares. Spinoza siempre expone el desde dónde de su concepción como el buen arquitecto que muestra la perfección de sus planos. Spinoza entiende que esta es la verdadera definición de Dios debido a que por Dios entiende “un ser sumamente perfecto y absolutamente infinito”.⁶⁰

ⁱ “Habebamus Rhenoburgi sermonem de Deo, de Extensione, & Cogitatione infinitâ, de horum attributorum discrimine, & convenientiâ, de ratione unionis animae humanae cum corpore; porrò de Principiis Philosophiae Cartesianae, & Baconianae.” (Ep 1)

ⁱⁱ “De Deo itaque incipiam breviter dicere; quem definio esse Ens, constans infinitis attributis, quorum unumquodque est infinitum, sive summè perfectum in suo genere.” (Ep 2)

Oldenburg confía que conseguirá entender a su interlocutor cuando este lo instruya, con toda claridad y precisión, sobre el verdadero y primer origen de las cosas. Mientras tanto no le queda claro “por qué causa y de qué modo comenzaron las cosas y en qué tipo de conexión dependen de la causa primera, si es que tal existe”, y por lo tanto, todo cuanto oye le parece “un cajón de sastre.” (Ep 5, 11/21 de octubre de 1661). Este comentario lo escribió Oldenburg en el mismo envío que le hace llegar a Spinoza un opúsculo de Robert Boyle sobre el nitro. En la carta 6 Spinoza responde en una misiva llena de detalles y alusiones experimentales al texto de Boyle. Al final de esta última carta, Spinoza retoma las observaciones que conciernen a su pensar. Lo primero que llama la atención es la experiencia del límite del lenguaje. Así, escribe lo siguiente: “Y si acaso hubiera expuesto algo de forma oscura, como me suele suceder por la penuria del lenguaje, le ruego se digne indicármelo, y me esforzaré por explicarlo con más claridad.”ⁱ Más allá de las palabras, el problema es uno de principios. El problema señalado por Oldenburg y citado por el propio Spinoza, “de cómo empezaron a existir las cosas y con qué nexo dependen de la causa primera” es entendido directamente como el problema de Dios. Spinoza afirma que ha compuesto un opúsculo completo al respecto, “y, además sobre la reforma del entendimiento”, pero que se encuentra indeciso sobre su publicación, sobre todo, porque desea evitar disputas, pues teme que “los teólogos de nuestra época se ofendan y me ataquen con el odio y vehemencia que les es habitual, a mí que siento verdadero horror a las disputas.”⁶¹

El núcleo del problema está en la concepción de Dios. Spinoza es consciente de ello, teme la ira de los teólogos, pero, además, habrá sabido que justamente es esto lo que no le permite seguir a Oldenburg sus inferencias. Hay un silencio especial al respecto. Uno puede no compartir determinados principios pero al menos reconocerlos, saber que son los principios de un interlocutor. No sabemos si por inhibición o intranquilidad, dada sus consecuencias, pero Oldenburg nunca atisba o refleja en sus cartas un entendimiento de la noción de Dios de Spinoza. Todos sus temores saldrán a relucir posteriormente con los efectos directamente sociales y culturales de la publicación del *Tratado teológico-político*. Este “amigo” tratará en su momento a Spinoza de “odd philosopher”, filósofo extraño, filósofo anormal. Spinoza ya es

ⁱ “si forte (ut soleo propter verborum penuriam) aliquid obscure posui. quaeso ut id mihi indicare digneris. dabo operam ut ipsa clarius exponam...” (Ep 6)

consciente de que ha dado a luz un concepto inusual pero que para él es el único que puede justificar la producción de lo real, el movimiento interno y coherente de todo lo que está siendo. Escribe Spinoza, aún con un vocabulario no depurado:

Y para que usted sepa qué contiene esta obra mía, que pueda disgustar a los predicadores, le diré que muchos atributos que ellos, y todos cuanto yo conozco, atribuyen a Dios, yo los considero como creaturas; y al revés, otras cosas que, por sus prejuicios, ellos consideran como creaturas, yo definiendo que son atributos de Dios y que ellos los han entendido mal. (Ep 6).ⁱ

En el fondo subyace la solidaridad en la causa, es decir, la causa común entre Dios y lo que se sigue de su acción. Esta solidaridad nunca se rompe. Es por esto que alejado de todo abismo ontológico, de toda negación entre un ente primero y sus criaturas, afirma Spinoza: “Y además, yo no separo a Dios de la naturaleza tanto como lo hicieron todos aquellos de que tengo noticia.” (Ep 6).ⁱⁱ

En las palabras de Spinoza hay una profunda fuerza anti-moderna, si pensamos que uno de los pilares de la modernidad, en términos filosóficos, es el primado del sujeto cognoscente en todo saber fundamentado, primacía que se basa en la posibilidad de ser conscientes de nuestros actos, siendo el principal el acto mismo de conocer.⁶² A todas luces, Spinoza suena extraño a cualquier filósofo moderno o a sus epígonos, es decir, incluyendo el modo de pensar actual. Es el propio Spinoza quien, si bien entendió su diferencia e intempestividad con sus contemporáneos, sabe que su concepción no se aleja, en principio, aunque sí en la forma y en sus consecuencias, de una gran herencia intelectual, de un legado del pensamiento humano. Después de catorce años de correspondencia, Oldenburg deja constancia de su malestar respecto al Dios spinoziano. Oldenburg le escribe el 15 de noviembre de 1675: “No puedo menos que aprobar su plan de aclarar y de suavizar aquellas ideas del *Tratado teológico-político* que atormentan a los lectores. Tales me parecen, en primer lugar, lo que allí se

ⁱ “...quod autem ad novam tuam quaestionem attinet. quomodo scil. res coeperint esse, et quo nexu a prima causa dependeant: de hac re et etiam de emendatione intellectus integrum opusculum composui, in cujus descriptione, et emendatione occupatus sum. Sed aliquando ab opere desisto. quia nondum ullum certum habeo consilium circa ejus editionem, timeo nimirum ne theologi nostri temporis offendantur, et quo solent odio, in me, qui rixas prorsus horreo, invehantur. tuum circa hanc rem consilium spectabo. et, ut scias quid in meo hoc opere contineatur, quod concionatoribus offenculo esse possit. dico quod multa attributa quae ab iis et ab omnibus mihi saltem notis deo tribuuntur; ego tanquam creaturas considero. et contra alia, propter praejudicia ab iis tanquam creaturas consideratas, ego attributa dei esse et ab ipsis male intellecta fuisse contendo.” (Ep 6)

ⁱⁱ “...et etiam quod Deum a natura non ita separem ut omnes, quorum apud me est notitia...” (Ep 6)

dice, de forma ambigua, sobre Dios y la naturaleza, ya que son muchísimos los que opinan que usted los confunde.” (Ep 71). Sobre la relación entre Dios y la naturaleza Spinoza le contesta de la siguiente manera:

Afirmo, en efecto, que Dios es causa inmanente, como se dice, de todas las cosas y no transitiva; aún más, que todas las cosas están en Dios y se mueven en Dios, lo afirmo yo con Pablo y quizá también, aunque de otro modo, con todos los antiguos filósofos, e incluso, me atrevería a decir, con todos los antiguos hebreos, en cuanto se puede colegir de algunas tradiciones antiguas, pese a sus adulteraciones sin número. (Ep 73).ⁱ

En pocas palabras, Spinoza se vincula a sí mismo con un *legado de pensamiento universal* que aúna tanto al cristianismo como a la filosofía antigua y al pensamiento hebreo antiguo; aún siendo tan distinto lo que está diciendo. Podríamos decir con el Zaratustra de Nietzsche, que: “Entre las cosas más semejantes es precisamente donde la ilusión miente del modo más hermoso; pues el abismo más pequeño es el más difícil de salvar.”.⁶³ Sobre los filósofos antiguos habría que tomar en consideración, pacientemente, la relación entre la *Natura* spinozista y la *physis* griega como algo productivo, que engendra, fuente de toda realidad y por lo tanto como algo primario (*arché*).⁶⁴ Respecto de los antiguos hebreos, habría que meditar sobre un Dios que, en palabras de M. L. Cámara, “no sea la meta que aguarda al final de la historia, sino la sustancia de la realidad y del hombre –como era la presencia de Yahvé para el pueblo de Israel –”.⁶⁵ Respecto de la referencia a Pablo: “que todas las cosas están en Dios y se mueven en Dios”, Spinoza puede que se esté refiriendo al discurso de Pablo ante el Areópago⁶⁶; “colina situada al sur del ágora en Atenas” que también designaba al consejo supremo de Atenas.⁶⁷ Pablo se dirige a los atenienses, principalmente a un auditorio de epicúreos y estoicos, para anunciarles lo que, en sus palabras, adoran sin conocer; refiriéndose a un altar donde estaba grabada la inscripción: “Al Dios desconocido”. Pablo entonces, predica a los atenienses sobre el “Señor del cielo y la tierra”, “que a todos da la vida, el aliento y todas las cosas”. Este Dios creador, principio de todo el linaje humano, que fija los tiempos y los lugares donde se ha de habitar, no se encuentra *lejos* de los hombres, sino que “en él vivimos, nos movemos y existimos”.⁶⁸ Al tomar estas palabras de “empatía intelectual” de Spinoza a Pablo⁶⁹ no

ⁱ “Deum enim rerum omnium causam immanentem, ut ajunt, non verò transeuntem statuo. Omnia, inquam, in Deo esse, & in Deo moveri cum Paulo affirmo, & fortè etiam cum omnibus antiquis Philosophis, licet alio modo; & auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebraeis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis, conjicere licet.” (Ep 73)

debemos olvidar la “radical transformación del concepto de Dios”, que es también una transformación radical frente al cristianismo. Afirmar que Dios es causa inmanente es también reconocer la posibilidad del conocimiento de Dios a la par que se conoce el mundo. Dios no trasciende el mundo y podemos tener un conocimiento adecuado de él.

2.2.3.2. *Los atributos: elementos constituyentes de lo real*

Las discusiones respecto de la definición de atributo son asunto aún sin zanjar en los estudios spinozianos.⁷⁰ La gran discrepancia se encuentra en dos posibles lecturas: una lectura idealista de los atributos, donde se parte de que estos son aquello que el sujeto percibe, en términos constructivos, de la sustancia, y otra lectura que dota de consistencia real a los atributos como elementos constituyentes de la sustancia independientes del intelecto humano. Un estudio pormenorizado respecto de la historia efectual de esta discusión está lejos de nuestro interés. En el seno del mundo académico alemán de finales del siglo XIX se puede ver esta polarización con claridad. Mientras que Erdmann defendió una lectura constructivista respecto de los atributos, esto es, la mente proyecta o produce estos atributos en su proceso de conocer la sustancia, K. Fischer, en su exposición del pensamiento spinoziano, defendió una lectura alejada de toda preeminencia de un sujeto de conocimiento respecto de los atributos de la sustancia, remarcando el carácter constitutivo y real de estos. De ello, da buena cuenta F. Mignini en su recuento de la historia de la crítica.⁷¹

Buena parte de la confusión se debe al verbo *percibir*. Lo que el entendimiento percibe no ha de entenderse desde la actividad de un sujeto que pone o construye los atributos. Para alejarnos de este tipo de lectura, cabe una precisión terminológica del propio Spinoza: el uso de los verbos *concebir* y *percibir*. En la definición de idea se hace la siguiente aclaración, anteriormente señalada: “Digo concepto más bien que percepción, porque la palabra “percepción” parece indicar que la mente padece por obra del objeto; en cambio, “concepto” parece expresar una acción de la mente.”

(E2def.3exp.).ⁱ No se ha de tomar a la ligera el giro “parece indicar” porque se trata de maneras de expresarse, como ya habíamos indicado, y Spinoza siempre mantiene una clara diferencia entre palabras e ideas. La percepción tiene una importancia cognitiva central, lo que Spinoza señala en este punto es el aspecto activo, no meramente pasivo, del conocimiento; en el ámbito del conocimiento se puede ser causa completa de algún efecto, se puede producir desde el ejercicio independiente del pensar una idea, un efecto del pensamiento. Si bien esta definición aprovecha los usos del lenguaje para resaltar el carácter activo de las ideas y la actividad que ha de producirse en la mente para la formación de estas, en la definición de atributo, justamente, pasa lo contrario, veamos: “Por atributo entiendo aquello que el entendimiento *percibe* de la sustancia como *constitutivo de su esencia*.” (cursivas nuestras) (E1def.4).ⁱⁱ Que el entendimiento *perciba* y no que *conciba*, ya debe poner en alerta al lector sobre el aspecto no creador del sujeto respecto de los atributos. Como se afirma en la explicación de la definición de idea, según los usos de las palabras, “percepción” se relaciona con un objeto externo, percibir es percibir algo y no inventarlo o ponerlo. Por lo cual, el acto de percibir no se ha de separar de lo percibido. En la misma definición de atributo se dice cómo es esta percepción, al afirmar que lo que percibe el entendimiento es percibido como algo constitutivo de la sustancia. Para Macherey, siguiendo también lo antes apuntado, se ha de excluir la acción creadora del entendimiento, ya que si se hubiera querido resaltar esto, Spinoza habría escrito “concibe” en vez de “percibe”. Este concebir del entendimiento *formaría* los atributos y, he aquí lo esencial, habría una actividad de parte del entendimiento de la cual carecería el objeto (en este caso la sustancia). Lo que viene a decir Macherey, y lo que se colige de la escritura de Spinoza, es que la pasividad que denota el verbo ‘percibir’ se adscribe al entendimiento, que, sin crear o formar los atributos, los percibe como constitutivos de la esencia de la sustancia.⁷²

Las consecuencias de una lectura idealista o realista de los atributos repercuten en el seno mismo del proyecto filosófico spinoziano. Si los atributos son constitutivos de la sustancia y nuestro entendimiento puede percibirlos, estamos en el camino de la inteligibilidad de lo real, en cambio, si los atributos son formados por un sujeto que, básicamente, produce su objeto, el camino de la inteligibilidad fracasa ante el delirio

ⁱ “*Dico potius conceptum, quàm perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, Mentem ab objecto pati. At conceptus actionem Mentis exprimere videtur.*” (E2def.3exp.)

ⁱⁱ “*Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantiâ percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.*” (E1def.4)

autoreferencial. La tradición spinozista se juega mucho en este punto. Quedan retratadas estas dos consecuencias en las exégesis de dos grandes intérpretes de Spinoza: Gueroult y Wolfson. Mientras que el primero mantiene una interpretación realista de los atributos, el segundo resalta el aspecto creador del entendimiento haciendo de los atributos descripciones, a partir de nosotros, de la sustancia.⁷³ Las consecuencias no pueden ser más distantes. Gueroult, en su defensa de la lectura realista de los atributos, los entiende como principios ontológicos de la sustancia, en tanto que constitutivos de su esencia, y como principios de su inteligibilidad, dado que es por medio de estos que la sustancia puede ser conocida tal y como es.⁷⁴ Mientras que Wolfson, desde la lectura idealista, no puede afirmar que los atributos tengan ni fundamento ontológico independiente del entendimiento humano ni, por lo tanto, que se conviertan en principio de inteligibilidad. Por el contrario, Wolfson, sin una lectura realista de este concepto clave, se ve abocado a decir que la sustancia se mantiene incomprensible en sí misma, aunque pueda manifestarse de tal o cual modo a los humanos.⁷⁵ Esta interpretación no puede más que hacer pasar a los atributos por universales abstractos.⁷⁶ Siendo este último punto profundamente antispinoziano se ha de defender la lectura realista de la mano de Gueroult, afirmando que los atributos son principios ontológicos y principios de inteligibilidad.

Ya en 1661, en una carta dirigida a H. Oldenburg, Spinoza define los atributos como finalmente definirá la sustancia, “aquello cuyo concepto no incluye el concepto de otra cosa.” (Ep 4).ⁱ Si alguna duda hubiera respecto de la esencialidad de los atributos, de su realidad efectiva, la proposición 19 del *De Dios* nos libera de toda duda:

Dios o sea todos los atributos de Dios son eternos. (E1P19).ⁱⁱ

La disyunción inclusiva ‘o’ permite el desplazamiento de un concepto a otro, de Dios a sus atributos, como si, parafraseando a Frege, hubiera dos sentidos para la misma referencia. Atiéndase el factor plural del enunciado, Dios o sea todos sus atributos, y no Dios y tal o cual atributo en singular. Lo constitutivo de la definición de atributo debe quedar fuera de duda. Y es tan constitutivo de la esencia misma de la sustancia que tendrá sus mismas propiedades. En definitiva no es posible separar a Dios de sus

ⁱ “Per attributum enim explicui id, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei.” (Ep 4)

ⁱⁱ “*Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna.*” (E1P19)

atributos; los atributos despliegan lo que Dios es en términos absolutos y no en términos modales.

La proposición 19, la cual debe ser puesta en el contexto de la acción divina y de cómo se produce esta acción, no ha de asombrar por su contenido. Los atributos son descritos como eternos, tal y como es la naturaleza misma que estos expresan. La complejidad estriba en la multiplicidad interna de la sustancia infinita spinoziana, que no permite decir que un atributo sea la esencia misma de Dios, sino que cada atributo expresa, desde su propia realidad, lo que es la Naturaleza, pero esta es infinita y consta de infinitos atributos. Spinoza vuelve a poner ante los ojos del lector su postura esencialista y no fenomenalista de los atributos cuando en la demostración a la proposición 19, y haciendo referencia a la definición de atributo, escribe que “por atributos de Dios hay que entender aquello que (*per 1/d4*) expresa la esencia de la sustancia divina, esto es, aquello que pertenece a la sustancia: eso mismo digo, deben implicar los atributos como tales”.ⁱ Dios es *esencialmente* sus atributos. Dios es sus atributos. Un Dios sin atributos, sin expresiones legítimas de su naturaleza es un Dios vacío, no solo un Dios incognoscible, sino también una completa nada.

Si Dios existe necesariamente, así también sus atributos, no otra cosa es para Spinoza la eternidad de Dios (“Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se concibe que se sigue necesariamente de la sola definición de una cosa eterna.” (E1def.8)).ⁱⁱ Dado que no puede haber nada en un atributo divino que no coincida con la esencia de la sustancia absolutamente infinita, los atributos han de existir necesariamente, han de ser eternos, plenamente afirmando la esencia de Dios o la Naturaleza o la única sustancia infinita. Para una causa inmanente, los atributos son el modo de ser en lo real y el modo en el que puede darse una intelección de su actividad productora. La eternidad de los atributos divinos implica su inmutabilidad, no porque lo eterno se contradiga con lo cambiante, sino porque la eternidad de los atributos es fiel expresión de la afirmación plena de Dios desde su propia naturaleza, naturaleza que depende solo de sí para ser y actuar.

ⁱ “Deinde per Dei attributa intelligendum est id, quod (*per Defin. 4.*) Divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est, id, quod ad substantiam pertinet: id ipsum, inquam, ipsa attributa involvere debent.” (E1P19dem.)

ⁱⁱ “Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam quatenus ex solâ rei aeternae definitione necessariò sequi concipitur.” (E1def.8)

La proposición 20 afirma la unidad de la existencia y de la esencia en Dios:

La existencia de Dios y su esencia son una y la misma cosa. (E1P20).ⁱ

Dios existe necesariamente en virtud de su sola definición, de su sola esencia, por lo cual los atributos no solo expresan la esencia divina sino que “cada uno de sus atributos expresa la existencia” de Dios. Todavía más claro: “...los mismos atributos de Dios que (*por 1/d4*) explican la esencia eterna de Dios, explican al mismo tiempo su existencia eterna; esto es aquello mismo que constituye la esencia de Dios, constituye a la vez su existencia, y, por tanto, su existencia y su esencia son una y la misma cosa”. (E1P20dem.).ⁱⁱ El segundo corolario añade el adjetivo inmutable a los atributos y lo hace desde su pertenencia, implicación, a lo que Dios mismo es: “...Dios, o sea, todos los atributos de Dios son inmutables”.ⁱⁱⁱ Si los atributos mutaran, mutaría también la esencia divina y todo el pensamiento de Spinoza quedaría falto de sentido. De aquí la centralidad de la proposición 16, es desde la “naturaleza divina” que han de seguirse infinitas cosas de infinitos modos, no desde la voluntad divina o de cualquier otra razón. Es por esto que la proposición 16, y toda la descripción del despliegue de la acción divina, viene precedida del estudio de la naturaleza misma de Dios, de cómo esta ha de ser, teniendo en cuenta las herramientas conceptuales que podemos tener y que tenía Spinoza, sin que la hipótesis de Dios pierda sentido o se convierta en un *asilo de la ignorancia*.

Pero aún hay un punto más, los atributos son expresiones de la existencia misma de la naturaleza divina. ¿Qué hacer con una lectura que no tome en serio los atributos al enfrentarnos a estas proposiciones? Sencillamente habría que no leer estos textos o darlos por insensatos. Lo primero es justo lo contrario de lo que pretendemos hacer y lo segundo se aleja de nuestro interés filosófico por comprender el pensamiento spinoziano. Con contundencia se nos coloca en la situación de experimentar la existencia de Dios, si es el caso que nosotros mismos seamos una expresión de los

ⁱ “*Dei existentia, ejusque essentia unum & idem sunt.*” (E1P20)

ⁱⁱ “*Deus (per anteced. Prop.), ejusque omnia attributa sunt aeterna, hoc est (per Defin. 8.), unumquodque ejus attributorum existentiam exprimit. Eadem ergo Dei attributa, quae (per Defin. 4) Dei aeternam essentiam explicant, ejus simul aeternam existentiam explicant, hoc est, illud ipsum, quod essentiam Dei constituit, constituit simul ipsius existentiam, adeoque haec, & ipsius essentia unum & idem sunt. Q.E.D.*” (E1P20dem.)

ⁱⁱⁱ “*Deum, sive omnia Dei attributa esse immutabilia.*” (E1P20c2).

atributos divinos o lo que es lo mismo una expresión de Dios. Si se quisiera, pese a todo, defender una lectura idealista o fenomenalista de los atributos, no habría manera de comprender lo real mismo, tampoco habría necesidad de formular un principio de todas las cosas, como desde la correspondencia temprana y desde el *Tratado de la reforma del entendimiento* se viene buscando (“el origen y fuente de todas las cosas”). Por último, pero esencial en todo el proyecto spinoziano, sin una lectura comprometedoramente realista de los atributos no habría orden alguno que lograra explicar la infinitud productiva de una Naturaleza que si bien es inagotable para Spinoza, nunca será, desbordante. Gueroult logra ver esto con claridad al señalar que demostrar la inmutabilidad de los atributos es mantener a su vez la inmutabilidad de un Dios complejo.⁷⁷ A diferencia de lo que a primera vista se pueda pensar, la eternidad y fijeza de los atributos no hace de Dios un ser estático e inerte sino que le da un sentido efectivo a su acción, se trata de una manera de dar cuenta de los procesos tanto materiales, como pensantes. Spinoza es un pensador de la unidad, de esto no cabe la menor duda, lo que no implica que sea un pensador de la simplicidad. Dios es único (lo real es uno) pero se expresa de infinitas maneras porque la multiplicidad ya anida en su naturaleza. La eternidad de los atributos es, justamente, lo que permite concebir una unidad que es simultáneamente una y múltiple, integradora y heterogénea. Así pues, la eternidad y la inmutabilidad de los atributos es indispensable para poder atender lo real en su infinita concatenación de causas. En sentido estricto spinoziano, se ha de admitir con Mignini que: “Spinoza entiende por atributo lo que constituye la esencia de la sustancia, es decir, aquello por lo que Dios es Dios.”⁷⁸

2.2.3.3. *Los modos infinitos inmediatos y mediatos*

Steven Nadler utiliza la expresión “fundamentos (*foundations*) eternos, infinitos y necesarios de la Naturaleza” para referirse a los atributos. Palabras que siguen de cerca la reflexión spinoziana y que intentan dar cuenta del próximo paso que va a dar nuestro pensador, resumido en palabras de Nadler del siguiente modo: “Spinoza va a argumentar que de los atributos (...) se siguen un número de propiedades (*features*) del universo igualmente infinitas y necesarias. Algunas de estas se siguen como un tipo

de efecto espontáneo, eterno e inseparable de la potencia de Dios o Naturaleza en sí misma; son los primeros efectos de la Naturaleza. Otras se siguen de la Naturaleza solo en conjunción con estos primeros efectos. También son necesarios y eternos pero, a diferencia de los primeros, no se siguen solamente de la sustancia y de sus atributos.”.⁷⁹ Después de haber dedicado las proposiciones 16 a 18 a describir la acción divina y después de haber dedicado las proposiciones 19 y 20 a reforzar el rol de los atributos como constitutivos de la naturaleza divina, las proposiciones 21 a 23 se hacen eco de las implicaciones de un Dios que necesariamente actúa, – con las coordenadas específicas que se han mencionado –, y cuya esencia queda expresada por medio de sus atributos. Estas últimas proposiciones, en las que entraremos en detalle a continuación, presentan en la *Ética* lo que se ha denominado la doctrina de los modos infinitos. La exposición es insuficiente pero crucial.

En la proposición 21 se puede leer que:

Todas las cosas que se siguen de la naturaleza absoluta de un atributo de Dios, debieron existir siempre y ser infinitas, esto es, son eternas e infinitas en virtud del mismo atributo. (E1P21).ⁱ

Tras sentar las bases de lo que Dios es y tras exponer la única manera en la que puede este actuar siendo lo que es, esta proposición presenta sus primeros efectos. Si se siguen infinitas cosas de infinitas maneras de la esencia divina (E1P16), algo ha de ser lo primero que se produce a partir de la naturaleza divina. Es importante percatarse que la proposición evidencia que los atributos se convierten en la pieza de intelección por excelencia. Spinoza se ve en la necesidad, a la hora de hablar de la productividad divina, de referirse a lo que se sigue de un atributo. Siguiendo con su lectura de los atributos como los fundamentos, los rasgos básicos de la Naturaleza, Nadler describe lo que se denomina como “modos infinitos inmediatos” – lo que se sigue de modo absoluto de un atributo divino – como “los principios más universales y básicos que gobiernan todas las otras cosas que pertenecen a ese aspecto del universo representado por el atributo”.⁸⁰

ⁱ “*Omnia, quae ex absolutâ naturâ alicujus attributi Dei sequuntur, semper & infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna, & infinita sunt.*” (E1P21)

Lo que se sigue de un atributo no es otro atributo, por lo cual estamos en pleno ámbito modal. Recordemos que Spinoza entiende por modo, según la definición 5 del *De Deo*, “las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido”.ⁱ Si se acepta que los atributos no son nada distinto a la esencia misma de Dios, solo hay para Spinoza una realidad sustancial e infinitos modos. Los atributos son en sí, dado que son un rasgo de la sustancia, única instancia que guarda independencia ontológica y epistemológica (en tanto que puede ser concebida por sí misma). La Naturaleza se agota en la sustancia y los modos. *No hay una tríada ontológica: sustancia, atributos, modos*. Hay solo una realidad fundamental constituida por infinitos atributos que se expresa en una infinitud de modos. Los atributos no son un efecto de Dios, son Dios.

La proposición 21 gira en torno al verbo ‘seguir’. En este sentido es una concreción de la proposición 16. Lo que le da las características de eternidad e inmutabilidad (lo adscrito al atributo en las proposiciones 19 y 20) a los efectos divinos es la naturaleza misma de la causa, Dios. Pero, como se adelantó, estamos en la realidad modal. Nada de lo que se estudie a partir de este punto tiene realidad en sí ni puede concebirse de modo independiente. Estudiar un modo es ponerlo en relación con el atributo del cual es una modificación. La infinitud del modo inmediato no le da independencia ni ontológica ni epistemológica sino que todas sus propiedades están “en virtud del mismo atributo”. La proposición 22 atiende también a la producción divina a partir de lo que se sigue de los atributos de Dios, pero en este caso se ocupa de lo que sigue, no ya en términos absolutos y directos, sino por la mediación misma de la infinitud de los primeros efectos de la Naturaleza, esto es, por lo expuesto en la proposición 21. De aquí que se haya denominado “modos infinitos mediatos” al tema de esta última proposición. Estos modos están mediados por los modos infinitos inmediatos. Veamos la proposición en su integridad:

Todo cuanto se sigue de algún atributo de Dios, en cuanto que está modificado por una modificación tal que por él existe necesariamente y es infinita, debe también existir necesariamente y ser infinito. (E1P22).ⁱⁱ

ⁱ “Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.” (E1def.5)

ⁱⁱ “*Quicquid ex aliquo Dei attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quae & necessariò, & infinita per idem existit sequitur, debet quoque & necessariò, & infinitum existere.*” (E1P22)

Las proposiciones 21 y 22 dependen de la misma demostración, esto es, la demostración de la proposición 21, la cual resulta en muchos aspectos insuficientes. Estamos en el lugar apropiado para que Spinoza libere de toda duda al lector sobre qué es aquello que se produce de modo inmediato y mediato a partir de los atributos de Dios pero manteniendo su infinitud y esto, que tanto gasto de tinta habría evitado, no lo hace nuestro autor. El lector extraña, pues, una argumentación positiva y una explicitación, una referencia clara, de lo que se está hablando.⁸¹ La proposición 23 recoge el contenido de las dos anteriores, cerrando la argumentación respecto de los modos infinitos:

Todo modo que existe necesariamente y es infinito, debió seguirse necesariamente o de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios o de algún atributo modificado por una modificación que existe necesariamente y es infinita. (E1P23).ⁱ

Esto es, si se da el caso de que un modo, que es algo que ni puede ser ni ser concebido sino en otra cosa, es infinito, necesariamente ha de seguirse, no de sí mismo, sino de Dios, específicamente de sus atributos. Solo hay dos posibilidades para este tipo de modos: o seguirse de modo absoluto de un atributo (E1P21) o de la modificación de ese primer efecto absoluto (E1P22).

Un Dios como el antes descrito, sustancia absolutamente infinita anterior a sus modificaciones pero causa inmanente, ha de mantener su independencia (ontológica y epistemológica) sin convertirse en un Dios alejado de las cosas mismas. Los modos, recuérdese, son efectos de la acción divina; esto es lo que *se sigue* de su naturaleza. Spinoza está tratando de configurar una idea de lo real desde un fondo dinámico, donde puedan entenderse tanto la infinitud de la Naturaleza como el producirse incesante de lo finito. Estas tres proposiciones son tan importantes, por más incompletas que sean, porque en ellas se trasluce el esfuerzo spinoziano por evitar toda vía explicativa que conduzca a un emanantismo o a la fuga de un dios trascendente.

Spinoza conoció de primera mano las dificultades de comprensión que causaba el tema de los modos infinitos. La explicitación más clara del pensamiento maduro al respecto se la debemos a las preguntas formuladas por Tschirnhaus y comunicadas por

ⁱ “*Omnis modus, qui & necessariò, & infinitus existit, necessariò sequi debuit, vel ex absolutâ naturâ alicujus attributi Dei, vel ex aliquo attributo modificato modificatione, quae & necessariò, & infinita existit.*” (E1P23)

G. H. Schuller al filósofo. Entre esas formulaciones se encuentra la siguiente: “Desearía ejemplos de aquellas cosas que son inmediatamente producidas por Dios y de aquellas que lo son mediante alguna modificación infinita. A mí me parece que son del primer género el pensamiento y la extensión, y del segundo, el entendimiento en el pensamiento, y el movimiento, en la extensión, etc.” (Ep 63).ⁱ En las palabras de Schuller se confunden a los atributos mismos, pensamiento y extensión, con lo que se sigue de ellos como modos infinitos. Si se confunden los atributos de Dios con sus modos, Dios sería algo así como un efecto sin causa. Por lo cual, si se toman los atributos mismos como modos, Dios se convierte en un efecto, dejando de ser *causa sui*, porque dependería de algo externo a él y, por lo tanto, todo el *De Deo*, perdería su consistencia.

Spinoza le contesta a Schuller dándole ejemplos de los modos infinitos, cosa que no hace sino de modo indirecto en la *Ética*:

...los ejemplos que usted pide son: del primer género, en el pensamiento, el entendimiento absolutamente infinito; en la extensión, en cambio, el movimiento y el reposo; del segundo género, la faz de todo el universo, la cual, aunque varíe de infinitos modos, permanece, no obstante, siempre la misma. (Ep 64).ⁱⁱ

Por “primer género” se refiere a los modos infinitos inmediatos (lo que se sigue de modo inmediato de los atributos), que quedan identificados como *el entendimiento absolutamente infinito* respecto del pensamiento y *el movimiento y el reposo* respecto de la extensión. El primer problema léxico con el que nos encontramos es el de la expresión “entendimiento absolutamente infinito” y si esta difiere de la “idea de Dios”. La expresión “idea de Dios en el pensamiento” aparece en la proposición 21 y en la proposición 3 de la segunda parte se describe la idea que se *da* en Dios. La aclaración definitiva ha de esperar la exposición de algunos puntos más pero podemos afirmar que no pueden ser dos cosas distintas, aunque sí sean dos modos distintos de referirse a la misma cosa: la potencia divina de pensar o el pensamiento como atributo activo de la Naturaleza (véase Cap. 3, 3.4., de esta segunda parte). El movimiento y el reposo, en

ⁱ “Quartò Exempla eorum, quae immediatè à Deo producta, & quae mediante aliqua modificatione infinita desiderarem; Mihi videntur primi generis esse cogitatio et extensio, posterioris Intellectus in cogitatione, Motus in extensione, &c.” (Ep 63)

ⁱⁱ “Denique exempla, quae petis, primi generis sunt in Cogitatione, intellectus absolutè infinitus; in Extensione autem motus & quies; secundi autem, facies totius Universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem, de quo vide Schol. 7. Lemmatis ante Prop. 14. p. 2.” (Ep 64)

tanto que modo infinito inmediato, brindan la estructura legal que rige todo acontecimiento del mundo físico; se trata básicamente de los fundamentos de las leyes mecánicas, de todo movimiento en el mundo extenso. Toda cosa extensa se rige por el patrón del movimiento y el reposo y toda idea singular, todo *efecto del pensamiento*, se rige por el primer efecto infinito de la Naturaleza en tanto que cosa pensante. Cada orden respeta su propia lógica. La relación entre el movimiento y el reposo no regula la lógica del pensamiento, no determina los efectos que se producen en ese orden, ni, por otra parte, el entendimiento absolutamente infinito ordena el modo en que los cuerpos se comportan entre sí.

Spinoza solo da un ejemplo de lo que es un modo infinito mediato, abriendo el debate sobre si con esto implicaba los dos atributos o solo la extensión (como puede interpretarse, dado que hay una referencia explícita al “breve tratado de física” de la segunda parte de la *Ética*) o, por último, si no era necesario añadir nada más porque lo extenso implica un orden conceptual.⁸² La hermosa expresión que Spinoza utiliza para este modo infinito, que es una modificación de los modos infinitos inmediatos, nos parece presentarnos el mundo tal y como lo vivimos y percibimos: el rostro del mundo, su faz, su apariencia en toda su complejidad. Si bien la palabra faz implica un aspecto externo, todos los cuerpos finitos han de tener una idea, esto es, su contrapartida pensante.⁸³

Volviendo sobre el modo infinito inmediato del pensamiento, el entendimiento absolutamente infinito, se ha de admitir que no resulta de fácil comprensión. El primer paso para intentar comprender este modo infinito inmediato del pensamiento es no perder de vista el carácter real de los atributos, lo que implica el carácter *real* del pensamiento, no físico, sino su realidad en tanto que cosa pensante. Para el pensamiento occidental moderno que se ha orientado bajo el primado de la conciencia y para un siglo XXI que hereda una gran tradición de la fenomenología, las palabras spinozianas han de sonar muy inactuales, admitiendo además que atentan contra nuestros más comunes hábitos de pensamiento. En la Naturaleza hay una realidad mental, esto es así para Spinoza. Solo desde aquí se comprende la igual importancia que tiene tanto el pensamiento como la extensión en tanto que atributos que expresan la potencia divina. Una idea es un modo de un atributo, es una modificación de la Naturaleza en tanto que esta se expresa como cosa pensante. De Dios se siguen infinitas

cosas, pues bien, ¿qué se puede seguir de Dios en tanto que uno de sus atributos es el pensamiento? Nadler muestra dos vías, tratando de lidiar con la carta 64. En la primera, el entendimiento absolutamente infinito vendría a ser un modo de referirse a la potencia de pensar de Dios, esto es, se trataría de la primera actualización del atributo del pensamiento generado por la potencia misma de la sustancia. El propio Nadler ve como problemática esta vía, dado que cualquier acto de pensamiento ha de ser un pensamiento de *algo*. Basándose en el esquema básico de lo que se conoce como *intencionalidad*, Nadler, entonces, propone una lectura en la que sí haya un *algo* pensado y no solo se afirme una potencia de pensar. Esta lectura conduce a la afirmación de que el entendimiento absolutamente infinito es el pensamiento de Dios de todas las cosas, se trataría del conjunto infinito y eterno que componen el intelecto de Dios. Lo que vendría a ser el “conocimiento perfecto de todo”.⁸⁴

Todo produce efectos según Spinoza, un atributo es un elemento esencial que define, en parte, lo que Dios es. Lo propio del pensamiento es producir ideas, este es su efecto. Si todo lo que es, es en Dios, ¿cuál puede ser el producto pensante de la sustancia infinita a sabiendas que nos enfrentamos a un Dios libre de toda antropomorfización? El entendimiento absolutamente infinito no puede ser más que el medio fundamental donde toda realidad pensante puede llegar a ser. Esta pista es llevada, de modo fructífero, hasta su límite por Yovel, aunque no por eso se cierra el debate. Para Yovel se ha de comprender al entendimiento absolutamente infinito como la “totalidad de las ideas adecuadas en el mundo, incluyendo todas las proposiciones y teorías verdaderas y sus interconexiones”.⁸⁵ La interpretación de Yovel va cogiendo fuerzas por medio de una distinción entre lo que hace que una ley exista y lo que causa que una cosa particular esté determinada por esa ley. La ley sería para Yovel lo que se sigue de modo inmediato de la naturaleza infinita, en cambio, las cosas singulares son producidas por otras cosas singulares en una múltiple causación infinita (como se afirma en la proposición 28 del *De Deo*).⁸⁶

2.2.3.4. El escenario infinito de los modos finitos

Solo después de enmarcar el universo en los efectos infinitos, inmediatos y mediatos, es posible pasar al comportamiento de las cosas finitas y esto es lo que hace Spinoza en las proposiciones 24 a la 29. Si bien las proposiciones 24 y 25 muestran claramente que la esencia de las cosas finitas no implica su existencia y dependen de la única instancia en la que la existencia está implicada por su esencia, esto es, Dios, las proposiciones 26 y 27 dejan fuera de duda el aspecto determinado de cada cosa singular. En términos de fundamentos las cosas singulares no son independientes sino que son producidas por la Naturaleza, única causa sustancial, y su producción se da de cierta y determinada manera y no de otra:

La esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia. (E1P24)ⁱ

Dios no sólo es causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia. (E1P25)ⁱⁱ

Una cosa que está determinada a obrar algo, ha sido necesariamente determinada así por Dios; y la que no es determinada por Dios, no puede determinarse a sí misma a obrar. (E1P26)ⁱⁱⁱ

Una cosa que es determinada por Dios a obrar algo, no puede volverse a sí misma indeterminada. (E1P27).^{iv}

Ahora bien, esta descripción de las cosas finitas estaría incompleta sin la proposición 28:

Cualquier cosa singular, o sea, toda cosa que es finita y tiene una existencia determinada, no puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra causa, que también es finita y tiene una existencia determinada; y esta causa a su vez, tampoco puede existir y ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así al infinito. (E1P28).^v

ⁱ “*Rerum à Deo productarum essentia non involvit existentiam.*” (E1P24)

ⁱⁱⁱ “*Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae.*” (E1P25)

ⁱⁱⁱ “*Res, quae ad aliquid operandum determinata est, à Deo necessario sic fuit determinata; & quae à Deo non est determinata, non potest se ipsam ad operandum determinare.*” (E1P26)

^{iv} “*Res, quae à Deo determinata ad aliquid operandum determinata est, se ipsam indeterminatam reddere non potest.*” (E1P27)

^v “*Quodcunque singulare, sive quaevis res, quae finita est, & determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum, & operandum determinetur ab aliâ causâ, quae etiam finita est, & determinatam habet existentiam: & rursus haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab aliâ, quae etiam finita est, & determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum, & operandum, & sic in infinitum.*” (E1P28)

Así se describen las consecuencias de un escenario donde no hay ninguna *cosa libre*, nada que pueda determinarse por sí mismo a actuar, sino que se da una infinitud de cosas coactas afectándose de múltiples maneras e infinitamente. Se describe, pues, la teoría de la causalidad spinoziana como un entramado de afección múltiple sin origen privilegiado y sin meta definida.

La proposición 29 mantiene las consecuencias de la inmanencia de la causalidad divina. Si las cosas finitas están determinadas lo están por la única realidad, en la “naturaleza de las cosas” todo depende, en última instancia, de Dios:

En la naturaleza de las cosas no se da nada contingente, sino que todas son determinadas por la necesidad de la naturaleza divina a existir y a obrar de cierto modo. (E1P29).ⁱ

Lo que sin duda exige el lector es una explicación de cómo se pasa del punto de vista de Dios como causa y sus efectos infinitos (expuestos en las proposiciones 21, 22 y 23), al escenario poblado de cosas finitas descrito por la proposición 28. Esto se vuelve más acuciante si se pregunta por el lugar específico del ser humano, cosa finita entre cosas finitas. Ahora bien, la *Ética*, recordémoslo, es un libro guía y es una intervención dentro del mundo de lo finito. Toda explicación de la Naturaleza se expone frente al lector, un lector tan poco divino como infinito. Y he aquí una matización importante, Spinoza le brinda al lector, *ser finito* preocupado por el entendimiento de sí, de la Naturaleza y de todo lo que le rodea, dos posibles modos de entender lo real. Este doble juego es importante comprenderlo porque en él se basan puntos importantes de la reflexión spinoziana.

Macherey lo resume con brevedad, dentro del ámbito modal, la acción divina puede estudiarse desde dos perspectivas distintas: desde la infinitud o desde la finitud.⁸⁷ El momento donde el lector puede ver esto de modo más claro, apuntado con un lenguaje técnico, es el escolio a la proposición 29 del *De Deo*, en unas líneas que se introducen como una advertencia (advertencia que, quizás, tendría que haber llegado antes):

ⁱ “*In rerum naturâ nullum datur contingens, sed omnia ex neceßitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum, & operandum.*” (E1P29)

Antes de seguir adelante, quiero explicar aquí, o más bien advertir, qué debemos entender por Naturaleza naturante y qué por Naturaleza naturada. Pues estimo que por cuanto precede ya consta que por Naturaleza naturante debemos entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es (*por 1/14c1 y 1/17c2*), Dios, en cuanto que es considerado como causa libre. Por Naturaleza naturada, en cambio, entiendo todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto que son considerados como cosas que son en Dios y no pueden ser ni ser concebidos sin Dios. (E1P29s).ⁱ

Solo hay una *Naturaleza*, no se trata de la escisión de la realidad única, sino de lo mismo atendido desde diversos aspectos. Spinoza nos muestra, con este tecnicismo utilizado por filósofos como Tomás de Aquino o Giordano Bruno, el aspecto activo y pasivo de la Naturaleza. Spinoza muestra la identidad de la sustancia y sus modos, y lo hace como lo resume Gueroult, con una sola palabra, *Natura*, calificada por un verbo, *naturae*, ya sea en términos activos o pasivos.⁸⁸ La *Natura Naturans* como la *Natura Naturata* no son más que “una y la misma verdad eterna”.⁸⁹ El verbo activo *naturar* apunta hacia la fuente y origen de todo, donde se *naturan* las cosas, por medio de lo cual llegan a ser. La *Naturaleza naturante* expresa la esencia misma de la sustancia absolutamente infinita, que es ‘en sí’ y se concibe ‘por sí’, es Dios como causa libre. En cambio, la *Naturaleza naturada* atiende a lo que no siendo libre, que no es ni ‘en sí’ ni puede concebirse ‘por sí’, se sigue de la naturaleza divina. Lo *naturado* son los efectos que se siguen de la naturaleza de Dios, en concreto, de las modificaciones de los atributos (comenzando por los modos infinitos).

Es el ser mismo de la sustancia-Dios-Naturaleza lo que conduce a su actividad y es este dinamismo lo que hace necesario que la multiplicidad anide en la unidad. Al decir de Giancotti, la multiplicidad está en el corazón mismo de la sustancia porque el proceso de *finitización* se da de modo intrínseco a la sustancia, proceso que comienza con la independencia de los atributos, que son infinitos en su género y no de modo absoluto. Lo finito es parte de la unidad heterogénea que subyace al principio spinoziano. La sustancia “se pluraliza a sí misma hacia la infinitud”.⁹⁰

ⁱ “Antequam ulteriùs pergam, hîc, quid nobis per Naturam naturantem, & quid per Naturam naturatam intelligendum sit, explicare volo, vel potiùs monere. Nam ex antecedentibus jam constare existimo, nempe, quòd per Naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est, & per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam, & infinitam essentiam expriment, hoc est (*per Coroll. 1. Prop. 14. & Coroll. 2. Prop. 17.*), Deus, quatenus, ut causa libera, consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei natura, sivè uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur, ut res, quae in Deo sunt, & quae sine Deo nec esse, nec concipi possunt.” (E1P29s)

Hemos visto como Nadler, introduciendo el elemento intencional, interpretaba que el entendimiento infinito solo podía ser el pensamiento de Dios de todas las cosas. La proposición 30 ayuda a situar este problema:

El entendimiento, finito en acto o infinito en acto, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y ninguna otra cosa. (E1P30).ⁱ

Para Spinoza el entendimiento siempre es en acto, la distinción que es importante remarcar es la de infinito y finito y lo importante de estas afirmaciones es que se encaminan a la defensa de que lo que conoce tanto el intelecto finito como el infinito es lo mismo. El entendimiento infinito y el finito conocen los mismos objetos y, más importante aún, los conocen de la misma manera.⁹¹ El contenido del entendimiento no puede ser otro que el horizonte ontológico único ya explicado, el de la sustancia y los modos. El entendimiento no es una instancia flotante sino que ha de incorporarse a la producción necesaria de lo real. Esto explica que las proposiciones 31 y 32 limpien el terreno para, en primer lugar, no darle un carácter privilegiado al entendimiento como una especie de supra-atributo, sino recordar su lugar en tanto que efecto de Dios, es decir, como *Natura naturans*, y, en segundo lugar, des-subjetivar el entendimiento y hacerlo parte de las modificaciones de lo real:

El entendimiento en acto, ya sea finito ya sea infinito, así como la voluntad, el deseo, el amor, etc. deben ser referidos a la Naturaleza naturada, y no a la naturante. (E1P31).ⁱⁱ

La voluntad no puede llamarse causa libre, sino sólo necesaria. (E1P32).ⁱⁱⁱ

Recordemos que todo modo es y se concibe a través de otra cosa. En el caso en cuestión el atributo implicado es el pensamiento. Los actos volitivos no son descalificados, sino que son puestos en un lugar subsidiario. El orden de la producción de lo real se da como una cadena causal, impersonal, independiente de caprichos voluntarios, ya sean humanos o divinos, lo que se afirma con contundencia en la proposición 33:

ⁱ “*Intellectus actu finitus, aut actu infinitus Dei attributa, Deique affectiones comprehendere debet, & nihil aliud.*” (E1P30)

ⁱⁱ “*Intellectus actu, sive is finitus sit, sive infinitus, ut & voluntas, cupiditas, amor &c. ad Naturam naturatam, non verò ad naturantem referri debent.*” (E1P31)

ⁱⁱⁱ “*Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria.*” (E1P32)

Las cosas no han podido ser producidas por Dios de una manera ni en un orden distintos de como han sido producidas. (E1P33).ⁱ

Para ser coherente con un Dios que es una sustancia absoluta del que se siguen infinitas cosas de infinitas maneras pero *a partir de su esencia*, se ha de ser fiel a esta vinculación entre esencia y potencia evitando la introducción de la voluntad divina. Dios actúa a partir de la *necesidad* de su propia esencia⁹², de aquí que su producción sea una estructurada que obedece a leyes, como afirma P.-F. Moreau, y no una efervescencia salvaje. La estructuración comienza por medio de las leyes (modos infinitos) y luego los modos finitos siguen a partir de este marco posibilitador.⁹³

2.2.4. *Ser-hacer*

El *De Deo* concluye recogiendo las dos líneas expositivas, la del *ser* de Dios y la de su *hacer*. La proposición 34 aúna estos elementos:

La potencia de Dios es su esencia misma. (E1P34).ⁱⁱ

Esta elegante y contundente proposición se ha de leer con cautela. En primer lugar, es necesario no confundir potencia con poder. La noción de potencia se sigue de la naturaleza divina: ella *es* lo que *puede* porque *puede* ser solo lo que ella *es*. No se le está adscribiendo a Dios un poder ilimitado como una facultad a la que puede acceder siempre que quiera, sino que la potencia de Dios se define por su propia esencia. Gueroult delimita la noción de potencia como “la necesidad interna de afirmación y de explicitación total resguardada en Dios y dirigida por su racionalidad”.⁹⁴ Los componentes de la frase discutida no son intercambiables, no es lo mismo decir que la potencia de Dios es su esencia misma, que la esencia de Dios sea su potencia. Como aclara Gueroult, si reducimos la esencia a la potencia confundiríamos al Dios spinoziano con el Jehová de la religión hebrea, un Dios de “la potencia desnuda”. Lo que implican las palabras de Spinoza es que la potencia de Dios “se reduce a su esencia, es decir, a la necesidad inteligible inscrita en su definición”.⁹⁵ La potencia de Dios está

ⁱ “*Res nullo alio modo, neque alio ordine à Deo produci potuerunt, quàm productae sunt.*” (E1P33)

ⁱⁱ “*Dei potentia est ipsa ipsius essentia.*” (E1P34)

determinada de modo necesario, no podría ser de otra manera y es todo cuanto puede ser en cada momento.⁹⁶ Así la ecuación potencia = esencia viene acompañada, en la próxima proposición, de la necesidad de todo lo que se sigue de la esencia de Dios:

Todo lo que concebimos que está en la potestad de Dios, existe necesariamente. (E1P35).ⁱ

Por más que se pretenda resaltar el carácter dinámico de la sustancia spinoziana se ha de matizar que la potencia nunca puede exceder la esencia. Lo que puede (hace) Dios es aquello que está determinado por su misma esencia. La potencia se equipara a la esencia. Desde esta perspectiva se evitan las lecturas teológicas que quieran resaltar la omnipotencia divina, una potencia desbordante: un Dios que sea toda voluntad, una potencia libre de ataduras. La potencia de Dios está intrínsecamente determinada por lo que esta *es*; una sustancia absolutamente infinita.

El ser mismo de Dios es *hacedor*: su esencia no puede sino *actuar* y todo ser finito depende para ser y para ser concebido de Dios. Esta dependencia conlleva su aspecto afirmativo, dado que todas las cosas participan de la potencia de Dios, también estas producen efectos:

No existe nada de cuya naturaleza no se siga algún efecto. (E1P36).ⁱⁱ

Cada cosa singular expresa la potencia divina, *es parte*, del despliegue de la esencia de Dios. En la demostración se puede ver con claridad cuál es el lugar de cada modo singular con respecto de la sustancia infinita:

Todo cuanto existe, expresa la naturaleza o esencia de Dios de un modo cierto y determinado (*por 1/25c*), esto es (*por 1/34*), todo lo que existe, expresa de un modo cierto y determinado la potencia de Dios, la cual es causa de todas las cosas, y, por tanto (*por 1/16*), debe seguirse de ello algún efecto. (E1P36dem.).ⁱⁱⁱ

ⁱ “*Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessariò est.*” (E1P35)

ⁱⁱ “*Nihil existit, ex cujus naturâ aliquis effectus non sequatur.*” (E1P36)

ⁱⁱⁱ “*Quicquid existit, Dei naturam, sive essentiam certo, & determinato modo exprimit (per Coroll. Prop. 25.), hoc est (per Prop. 34.) quicquid existit, Dei potentiam, quae omnium rerum causa est, certo, & determinato modo exprimit, adeoque (per Prop. 16.) ex eo aliquis effectus sequi debet. Q.E.D.*” (E1P36dem.)

Todo produce efectos y todo se remite, en definitiva, a la misma causa y todas las herramientas conceptuales que se han ido adquiriendo son necesarias en este despliegue, específicamente, los atributos y los modos infinitos y finitos.

2.3. Un ejercicio de práctica racional. La meditación frente al estupor y la ignorancia.

La lectura y discusión del apéndice de la primera parte de la *Ética* está enmarcado entre dos indicaciones. En primer lugar, la puesta en marcha de un “examen de la razón” que desarticule los prejuicios que impidan la comprensión de la “concatenación de las cosas” tal y como se expone en el *De Deo*. Por otra parte, y luego de que este examen de la razón haya dado sus frutos, se afirma que cada uno de nosotros, por medio de una meditación al respecto, puede llegar a las conclusiones a las que el autor ha llegado. Esta meditación no tanto introspectiva sino compartida implica un ejercicio intelectual marcado por una argumentación no solipsista que involucra a todo ser humano en la búsqueda de un “verdadero conocimiento de las cosas”.

Esta ‘introspección’ extrovertida es un examen de razón que se ejerce a un prejuicio, que impide y obstruye que el movimiento del pensar dé cuenta de la concatenación de las cosas. Lo que implica la elaboración de un concepto o de un entramado conceptual que acompañe, y de alguna manera, preceda, la meditación; este concepto será el de Dios. Es, en efecto, el apéndice de un texto titulado *De Dios*. Detrás de la *meditación* hay una *idea*, detrás de la idea hay una *concepción*, detrás de la concepción hay un *horizonte* (que incluye en sí, por decirlo con Hadot, desde la ‘visión global’ hasta la opción vital propiamente dicha). Estamos frente a un *examen de ánimo*, que limpia el terreno para que prevalezca una idea de Dios alejada de prejuicios finalistas y de su consecuencia, es decir, la formación de un concepto de la divinidad profundamente antropomórfico. Si se entiende, como es necesario hacer, que la palabra ‘Dios’ es sinónimo en la obra de Spinoza de la realidad de las cosas o, sencillamente, de lo real, al atribuirle una voluntad caprichosa y arbitraria – más parecida a los vaivenes deseantes de los seres humanos – a la divinidad, la posibilidad misma de conocer se ve amenazada. Lo que se pierde es tanto la inteligibilidad de lo real, y con ella el avance

de las ciencias, y, por otra parte, toda iniciativa ética que pretenda antes que nada un conocimiento del ser humano como parte de la Naturaleza. La posibilidad de este ejercicio racional implica el tiempo de la reflexión y un conocimiento des-subjetivante, que tenga como principio la convicción racional (a partir de la auto-posición – *causa sui* – de lo real) que defiende que el ser humano es parte de Dios o de la Naturaleza. Desde la perspectiva señalada, la *Ética* se convierte en un examen del ánimo y de la razón, el cual es expuesto ante el lector desde la experiencia común de ser parte de la Naturaleza. La importancia de la meditación escrita sirve como modelo y, en este sentido, la ejemplaridad de la escritura de la *Ética* pretende dar herramientas que vayan más allá de las utilizadas en el libro. Es por esto que en más de una ocasión se recuerda que si el lector no ha quedado convencido debe darse el tiempo de hacer el examen meditado de la propuesta expresada. En esta confianza, en que quien lee puede y debe mantener la atención racional, es como termina el *Apéndice*: “Éstos son los prejuicios que me propuse señalar aquí. Si aún quedan algunos de la misma clase, podrán ser corregidos (*emendari*) por cada uno con un poco de meditación.” (E1Ap.).

Estos usos de la meditación pueden caracterizarse como encaminados a desmontar sistemas de hábitos de pensamiento, en este caso, el finalismo. Se trata de una meditación crítica en la que todo el arsenal spinoziano entra en juego, comenzando con la *pregunta genealógica*, *¿cómo se producen las cosas?*, que invade hasta la formación de los prejuicios humanos. Esta última pregunta la encontramos formulada en el segundo escolio a la proposición 8 del *De Deo*, en el cual se insiste en la crítica al antropomorfismo por medio de la *recta atención*. El proceder spinoziano queda fielmente retratado en este escolio y adelanta el contenido crítico del *Apéndice* (lo que brinda un motivo importante para no considerar el *Apéndice* como un texto independiente del *De Deo*). El lugar de este escolio corresponde a la formación del concepto de sustancia. Si la proposición 7 afirma que a la sustancia necesariamente le pertenece el existir, la proposición 8 afirma su infinitud. En el segundo escolio, se dice lo siguiente:

No dudo de que, a todos los que juzgan de las cosas confusamente y no están acostumbrados a conocerlas por sus primeras causas, les resulte difícil concebir la

demostración de 1/7; y es que no distinguen entre las modificaciones de las sustancias y las sustancias mismas, ni saben cómo se producen las cosas. (E1P8s2).ⁱ

La confusión en el juicio se debe al trastocar el orden de las causas. Confusión ligada a la ignorancia del orden causal que ha de proceder de la causa al efecto. No se trata solo de un llamado de atención sobre una mala lectura de lo real, sino que las malas interpretaciones tienden a imponerse, a tomarse como verdades; por eso, entre otras cosas, la ignorancia es perjudicial. La atención a las formas que se dan en lo real, en su afectarse mutuo, en su seguirse necesariamente de otras causas, se distancia de las lecturas fantasiosas de lo real:

...quienes ignoran las verdaderas causas de las cosas, lo confunden todo y, sin la menor repugnancia mental, se figuran que hablan tanto los animales como los hombres e imaginan que los hombres se forman tanto de piedra como de semen, y que cualquier forma se cambia en cualquier otra. (E1P8s2).ⁱⁱ

Siendo Dios la sustancia absolutamente infinita, interpretar mal las modificaciones de lo real en su conjunto es también conocer inadecuadamente a Dios; perder la inteligibilidad de Dios es perder la inteligibilidad de lo real, dada la igualdad en extensión de ambas nociones.

El peligro de las lecturas delirantes se extiende desde los actos más cotidianos y de las cosas más insignificantes con las que nos podamos topar hasta con la idea, o mejor dicho, imagen de Dios:

Y así también, quienes confunden la naturaleza divina con la humana, fácilmente atribuyen a Dios afectos humanos, sobre todo mientras ignoran cómo se producen los afectos en la mente. (E1P8s2).ⁱⁱⁱ

Por esta razón, P.-F. Moreau indica que el mundo de las metamorfosis, de las confusiones entre árboles, hombres y dioses, es la condición previa al fenómeno, lleno de ofuscación, del antropocentrismo.⁹⁷ Esta atención constante dirigida a evitar lecturas confusas de la experiencia es lo que estará en el centro de la meditación spinoziana, de

ⁱ “Non dubito, quin omnibus, qui de rebus confusè judicant, nec res per primas suas causas noscere consueverunt, difficile sit, demonstrationem 7. *Prop.* concipere; nimirum quia non distinguunt inter modificationes substantiarum, & ipsas substantias, neque sciunt, quomodo res producuntur.” (E1P8s2)

ⁱⁱ “...qui enim veras rerum causas ignorant, omnia confundunt, & sine ullâ mentis repugnantia tam arbores, quàm homines, loquentes fingunt, & homines tam ex lapidibus, quàm ex semine, formari, & quascunque formas in alias quascunque mutari, imaginantur.” (E1P8s2)

ⁱⁱⁱ “Sic etiam, qui naturam divinam cum humanâ confundunt, facile Deo affectûs humanos tribuunt, praesertim quamdiu etiam ignorant, quomodo affectûs in mente producuntur.” (E1P8s2)

su examen de razón. Un examen de sí que necesariamente ha de pasar por un estudio sobre el modo en que somos afectados por las cosas externas y cómo estas condicionan el modo en el que conocemos las cosas. El momento genético es importante, no para hipostasiar el origen de cada sensación o de cada prejuicio, sino para describir los entramados complejos desde los que surgen estas tendencias mismas.⁹⁸ *Entender las transformaciones de las cosas*, leerlas desde adentro, en medio de sus mutaciones (*intelligere, inter-lego*) en el escenario de lo real, haciendo un trabajo de desantropomorfización y de desantropocentrización, situando el ser humano, cosa singular, entre infinitas cosas singulares: hacia este tipo de conocimiento se dirige la recta atención filosófica. En Spinoza, en vez de confundir deseo y realidad, hay un *deseo de lo real* (no de dominar la realidad, de entenderla, en esto se cifra nuestro propio esfuerzo humano por perseverar y lograr tener una vida alegre).

Este ejercicio de atención cumple un doble rol. En primer lugar marca la pauta del conocimiento; conocer para Spinoza, como ya se ha indicado, equivale a conocer las causas (*causa sive ratio*). Siendo que las transformaciones se dan de un modo necesario, esto es, están reguladas por leyes, conocer una cosa es, en definitiva, “conocer el modo de su producción”.⁹⁹ En segundo lugar, se convierte en un elemento crítico importante, gracias a su fuerza esclarecedora, desmitificante, iluminadora porque va aclarando las zonas oscuras de nuestras creencias. Desde esta perspectiva puede leerse todo el *De Deo*, pero, más allá de la constricción metódico-geométrica, el *Apéndice* permite esta posibilidad de modo más directo y contundente. La apuesta geométrica no se debilita por esto, la meditación es, también, una atención a las causas. Cada forma es engendrada por otras formas y así nada tiene un comienzo inicial ni un final definitivo, porque nada es en sí mismo, salvo la sustancia o Dios. A continuación, veremos en detalle un ejercicio de meditación racional tal como fue escrito en este *Apéndice*. Un ejercicio parecido, de análisis racional a partir de la experiencia, se discutió en la *Introducción* de este trabajo (2.1.), donde también se trataba de analizar determinadas *formas* de vida atadas a ciertas conductas y de cómo una atención a la naturaleza misma de las cosas nos daba pistas sobre lo que estas podían producir, lo que podían producirnos.

La lectura del *Apéndice* es de suma importancia tanto para esclarecer aspectos doctrinales como respecto de la actitud que al incorporar estas enseñanzas se asume

frente a otras creencias; lo que Hadot caracterizaba como *reacción crítica*. No se da una discontinuidad entre lo aquí expuesto y el resto del *De Deo*, aunque la escritura se ve liberada del orden geométrico, el estilo de prosa de este texto pretende ser tan claro como las demostraciones geométricas. En el fondo hay algo en común: la tarea de conocer por medio de las *causas o razones*. El proceder del *Apéndice* se guía por la pregunta ‘¿cómo se producen las cosas?’ (E1P8s2), al igual que la definición genética, y con ello hacemos referencia a todo el pensamiento spinoziano, que logra formar una noción de Dios o de ‘la naturaleza de las cosas’ a partir de sus constituyentes básicos. No basta con demostrar la falsedad de una creencia sino que su análisis ha de mostrar cómo es que se produce, evitando reificaciones o mitificaciones, y señalar los efectos que produce para, así, poder atajarlos. El discurso de la finalidad en tanto que tiene consecuencias reales ha de analizarse, como dice Moreau¹⁰⁰, para entender qué es y qué puede el ser humano. La crítica se desarrolla por medio de un análisis tanto del origen como de los efectos porque se parte de la consideración de que no se trata de un discurso vacío. Se ha de tomar en consideración en un análisis racional el valor del error, de la ignorancia, su fuerza, su efectividad.

Vale la pena recordar un matiz que hace el propio Moreau, esto es, no se ha de confundir la noción de fin que será criticada con la noción griega de *telos*, si la entendemos como la tendencia de una cosa hacia su completud. En esta última noción subyace la idea de llegar a ser lo que se es, lo que se diferencia de los juegos espectrales de una conciencia que se asigna a sí misma y a las demás cosas, incluyendo a Dios o a la Naturaleza, fines y metas.¹⁰¹ Aún así esto solo se puede entender desde la estricta perspectiva spinoziana que se vertebra por medio de una filosofía de la necesidad y de la potencia de actuar, no en la voluntad libre.¹⁰²

La recta atención al proceder de las cosas ha de depender de un posicionamiento teórico previo. En este sentido, detrás de la recta atención hay un medio. Entiéndase por ‘medio’ algo que posibilita el acto intelectual (una herramienta) y algo que se convierte en un recurso necesario para determinado tránsito. Desde este enfoque es posible afirmar que la noción de Dios o la sustancia infinita es un medio para la liberación. Es la liberación de uno mismo a través de la virtud del pensamiento. No ha de extrañar, pues, que la filosofía de Spinoza no se ocupe por saturar de bondades a una imagen de Dios sino en formar una idea de Dios coherente con los procesos naturales y

tamizada por un fin práctico. En la *Ética*, el problema que hay que resolver es el de una vida buena (libre) no el de un dios bueno. Nada más comenzar la lectura del *Apéndice*, se hace patente la importancia de entrar en la meditación con las herramientas teóricas bien perfiladas. Lo primero que se hace es recapitular el contenido del *De Deo*:

Con esto he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, como que existe necesariamente, que es único, que es y actúa por la sola necesidad de su naturaleza, que es causa libre de todas las cosas y cómo lo es, que todas las cosas son en Dios y dependen de él de tal modo que sin él no pueden ni ser ni ser concebidas, y, en fin, que todas las cosas han sido predeterminadas por Dios, no sin duda por la libertad de la voluntad o por el absoluto beneplácito, sino por la naturaleza absoluta o la potencia infinita de Dios. (E1Ap.).ⁱ

Puede llamar la atención la palabra ‘predeterminadas’ (*praedeterminata*) pero se ha de tomar en consideración cómo las palabras de más raigambre teológica en Spinoza son siempre desteologizadas, al igual que el Dios creador, personal y todopoderoso ha pasado a ser una *potencia infinita determinativa*, la predeterminación no quiere decir nada distinto al orden de lo necesario, donde todo ha de tener una causa y de toda causa ha de seguirse un efecto. Dios actúa, en definitiva, por su naturaleza, es decir, lo que se sigue de Dios, sus efectos, responde a la potencia misma de su naturaleza, de su esencia intrínseca y no de motivaciones pasionales (amor u odio) o de cualquier motivo externo que sea razón de aspiración o inclinación hacia algo. Este Dios concebido es un Dios de esencia, esencial, liberado de ornamentos, directamente entendido por el intelecto.

Se enfrenta teóricamente un pensamiento sobre la naturaleza de las cosas a una serie de prejuicios respecto de la divinidad. Es por esto que Spinoza ha procurado, durante el despliegue geométrico del *De Deo*, “siempre que se ha presentado la ocasión”, “remover los prejuicios que podían impedir que mis demostraciones fueran comprendidas.”. Aún así, consciente de lo inhabitual de su pensar, sabe que toda serie de prejuicios supersticiosos respecto de Dios impedirán la intelección de lo dicho. Por lo que acomete la escritura de este *Apéndice*:

Mas, como aún quedan no pocos prejuicios, que podrían y pueden impedir también, y al máximo, que los hombres puedan aceptar la concatenación de las cosas tal como

ⁱ “His Dei naturam, ejusque proprietates explicui, ut, quòd necessariò existit; quòd sit unicus; quòd ex solâ suae naturae necessitate sit, & agat; quòd sit omnium rerum causa libera, & quomodò; quòd omnia in Deo sint, & ab ipso ità pendeant, ut sine ipso nec esse, nec concipi possint; & denique quòd omnia à Deo fuerint praedeterminata, non quidem ex libertate voluntatis, sive absoluto beneplacito, sed ex absolutâ Dei naturâ, sive infinitâ potentiâ.” (E1Ap.)

yo la he explicado, he juzgado que valía la pena someterlos aquí al examen de la razón. (E1Ap.).ⁱ

Queda así declarada la intención del autor. Se van a examinar las causas de la ignorancia, se va a tomar en serio el error. El primer paso que sorprende al lector es la economía de los prejuicios llevada a cabo por Spinoza, esto es, encuentra en uno y el mismo prejuicio la causa que impide que entendamos el orden necesario de la producción de lo real porque es un prejuicio que nos divorcia de lo más íntimo, de lo real, de lo que somos parte. Se trata de un mismo prejuicio del cual se ramifican otros:

Y, como todos los prejuicios que aquí me propongo señalar, dependen de este único, a saber, que los hombres suponen generalmente que todas las cosas naturales actúan, como ellos, por un fin; más aún, dan por seguro que el mismo Dios dirige todas las cosas a un fin, puesto que dicen que Dios las hizo todas por el hombre y al hombre para que le rindiera culto; por eso, consideraré primero sólo éste. (E1Ap.).ⁱⁱ

¿Por qué esta reducción a un solo prejuicio? Porque se trata del más persistente, el que, además, más distorsiones produce porque trastoca el entendimiento mismo de lo real, aleja la posibilidad de comprender el corazón mismo de todo acontecimiento.

Las lecturas finalistas que le atribuyen voluntad a Dios ponen en riesgo la simetría entre el conocimiento de Dios y el conocimiento de lo real, por lo cual también se da un debate teórico (y no solo teológico como se puede llegar a pensar), dada las implicaciones epistemológicas de atentar contra el principio *causa sive ratio*, introduciendo la casualidad y la fortuna como medios de explicación. P. Macherey recuerda que antes del *Apéndice* no se había hecho mención al prejuicio finalista, que resume del siguiente modo: “la manía que tienen los hombres, en general, y no solo los filósofos, de explicar las cosas no por sus causas, sino en referencia a pretendidos fines, interpretados como causas finales, otorgándoles una representación deformada o, de modo más preciso, invertida.”¹⁰³ Lo relevante de esta discusión es entender cómo nuestro filósofo, fiel a sus principios, no da como azarosa o arbitraria la formación de este prejuicio sino que este mismo depende de causas determinadas. Dar con estas

ⁱ “Porrò ubicunque data fuit ocassio, praejudicia, quae impedire poterant, quominus meae demonstrationes perciperentur, amovere curavi; sed quia non pauca adhuc restant praejudicia, quae etiam, imò maximè impedire poterant, & possunt, quominus homines rerum concatenationem eo, quo ipsam explicui, modo amplecti possint, eadem hîc ad examen rationis vocare operae pretium duxi.” (E1Ap.)

ⁱⁱ “Et quoniam omnia, quae hîc indicare suscipio, praejudicia pendent ab hoc uno quòd scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere; imò, ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere, pro certo statuant: dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, ut ipsum coleret.” (E1Ap.)

causas es dar con su origen y si bien no se trata de darle un valor de verdad al error se muestra, en palabras de Macherey, su “estatus completamente natural”; que el contenido del error no sea racional no implica que este sea un producto sin razón (causa).¹⁰⁴ Justamente por esto último, estos prejuicios anidan en la cabeza de cualquiera, de personas comunes o de grandes filósofos, por eso es “ilusorio creer que puedan ser disipados por la operación mágica de una refutación teóricamente abstracta que substituiría de una vez por todas lo verdadero de lo falso”.¹⁰⁵

Spinoza divide esta meditación analítica o examen de razón en tres partes. Comienza, como enseña su parecer filosófico, por las causas que hacen surgir este prejuicio. Una vez mostrada las causas se muestra su falsedad. Este segundo punto se logra mediante el primero, depende de él, en la medida en que solo pasando por el problema del surgimiento se puede evaluar si estamos conociendo o delirando. El tercer punto es también fiel a la lógica spinoziana: todo produce efectos, todo se convierte en causa. Macherey resalta la importancia del orden de estas tres etapas que serán examinadas porque “será solamente una vez que haya sido reconstituido la génesis del prejuicio finalista, que se estará autorizado a mostrar los inconvenientes y a partir de aquí, de interrogar las principales categorías que sostienen nuestra manera espontánea de ver el mundo y de inscribir en él nuestros juicios de valor”.¹⁰⁶

2.3.1. *Las causas del prejuicio finalista: ¿cómo se producen las cosas?*

Spinoza introduce otro matiz al comenzar a indagar en las causas del prejuicio finalista. La deducción de esta ‘genealogía del error’ no se hará a partir de la mente humana (*humanae mentis*), la cual aún no ha sido explicada, ya que será el objeto de estudio principal de la segunda parte de la *Ética*. La estrategia racional de Spinoza se verá enriquecida por la experiencia, y en este punto en concreto, se apelará a un reconocimiento de las condiciones ordinarias de la vida humana. Dado que el fin de la exposición está tan claro en Spinoza, no nos puede extrañar que el filósofo nos sorprenda a menudo con diversas maneras de aclarar su punto, sin que el horizonte final se modifique. El punto de partida será el reconocimiento de dos características extensivas a todo humano, la ignorancia y las apetencias:

Será suficiente con que tome por fundamento aquello que todos deben reconocer, a saber, que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas y que todos tienen apetito de buscar su utilidad y son conscientes de ello. (E1Ap.).ⁱ

Estas dos características fertilizan el suelo donde surgirá el prejuicio finalista. El hombre surge sin saber cómo ha surgido ni cómo han surgido las demás cosas; el conocimiento de las causas es un proceso continuo.

Si bien nacemos ignorantes, tendemos hacia la utilidad, entiéndase hacia aquello que pensamos que potencia nuestro ser, aquello que nos afirma en tanto que seres, aquello que nos permite perseverar. De esto último, entiende Spinoza, somos conscientes. De todas maneras, sorprende que Spinoza se niegue a dar una explicación basándose en la constitución de la mente humana, dado que esto se estudiará en la segunda parte de su obra, pero se arriesgue a utilizar un vocabulario que tampoco ha sido desarrollado ni ha de ser inmediatamente claro para todo lector.¹⁰⁷ Quizás, se trata de una interpelación directa hacia experiencias básicas humanas. Entonces, podemos entender este “tomar como fundamento” a la conjunción formada por nuestra naturaleza deseante y nuestra ignorancia. Más acá de su fundamentación teórica, se le dice a todo humano: “reconócese, en lo que yo también me reconozco, por una parte, ignoramos las causas que producen la realidad a la que nos enfrentamos mientras que, por otra parte, sabemos que deseamos perseverar en el ser” (nos alimentamos, buscamos seguridad, compañía, etc.); no sabemos, no podemos dar cuenta de por qué el mundo es de tal o cual manera pero aún así desde niños buscamos la utilidad, es decir, el modo de perseverar, ya sea en la necesidad imperiosa de no apartarnos del seno materno al descubrimiento paulatino de salvaguardar nuestros intereses, nuestro bienestar, incluso, a veces a costa de los demás (situación paradójica para Spinoza porque lo más útil, es decir, lo más propicio para la supervivencia del ser humano serán los otros seres humanos). Poco a poco nos hacemos conscientes de que buscamos nuestra utilidad, pero no dejamos de ignorar las causas de las cosas: la consciencia de lo que deseamos es más rápida que el trabajo minucioso de entender las causas de todos los procesos por los que pasamos.

ⁱ “Verùm, haec ab humanae mentis naturâ deducere, non est hujus loci: Satis hîc erit, si pro fundamento id capiam, quod apud omnes debet esse in confesso; nempe hoc, quòd omnes homines rerum causarum ignari nascuntur, & quòd omnes appetitum habent suum utile quaerendi, cujus rei sunt conscii.” (E1Ap.)

De esta conjunción de ignorancia y deseo surgen dos consecuencias. La primera consecuencia es “que los hombres opinan que son libres, porque son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni por sueños piensan en las causas por las que están inclinados a apetecer y a querer, puesto que las ignoran”.ⁱ Siendo conscientes de que deseamos y tendemos hacia tal o cual cosa, nos atrevemos a juzgar determinada acción u objeto siempre siguiendo la voz de ese apetito consciente, sin dejar nuestro estado de ignorancia. Para salir de la ignorancia se ha de trabajar: con uno mismo, con el modo en que nos entendemos, en que entendemos a los demás, al resto de las cosas y las relaciones que entablamos con estas. Esto se gana mediante el conocimiento, siendo solo conscientes de lo que deseamos podemos llegar hasta olvidarnos del resto de cosas (causas), podemos llegar a interpretar el mundo desde nosotros mismos, desde ese deseo que late y que quiere, llegando a ser unos farsantes absolutos, delirantes, que terminen por creer que el mundo es “*mi mundo*”.¹⁰⁸ Distantes de estar lúcidos, de ser despiertos investigadores de las causas, ni en sueños nos damos cuenta que *no* somos de modo aislado, que somos parte de una red causal más potente que cualquier ilusión de autonomía, que de estas redes dependemos, que estas redes nos hacen, que junto a estas redes nos hacemos. El ser humano se cree una sustancia independiente, casi de modo inmediato e ingenuo, algo que solo depende de sí, y esto ocurre porque “ignora prácticamente todo de la red de determinaciones por la cual (...) está ligado a todas las otras realidades naturales que, como él, son partes de la naturaleza y nada más”.¹⁰⁹

En segundo lugar, se sigue de la combinación de ignorancia y deseo, que:

...los hombres lo hacen todo por un fin, es decir, por la utilidad que apetecen; de donde resulta que siempre ansían saber únicamente las causas finales de las cosas hechas y, tan pronto las han oído, se quedan tranquilos, ya que no tienen motivo alguno para seguir dudando. (E1Ap.).ⁱⁱ

La apetencia antecede al juicio, el impulso vital a cualquier tipo de orden axiológico.¹¹⁰ Conscientes los hombres de su apetecer, aunque no lo suficientemente honestos al respecto, buscan en las causas finales el sentido de las cosas. El sentido,

ⁱ “Ex his enim sequitur, *primò*, quòd homines, se liberos esse, opinentur, quandoquidem suarum volitionum, sique appetitùs sunt conscii, & de causis, à quibus disponuntur ad appetendum, & volendum, quia earum sunt ignari, nec per somnium cogitant.” (E1Ap.)

ⁱⁱ “Sequitur *secundò*, homines omnia propter finem agere; videlicet propter utile, quod appetunt; unde fit, ut semper rerum peractarum causas finales tantùm scire expetant, &, ubi ipsas audiverint, quiescant; nimirùm, quia nullam habent causam ulteriùs dubitandi.” (E1Ap.)

ciertamente, que conduce a la realización de su apetencia. Se puede ver el germen de la confusión ya expuesto en este punto: no salimos del círculo de nuestras apetencias y pensamos que estamos dando con el sentido mismo de las cosas, con su realidad. Dada la necesidad de certidumbre, que brinda ese momento tranquilizador, si nada externo nos brinda la explicación final de un fenómeno, comenzamos a buscarlo nosotros mismos. Entonces, a partir de nuestra propia idiosincrasia como cosas singularísimas entre otras cosas, damos el salto a juzgar a los demás y a sus actos:

Mas, si no logran oírlas de otro, no les queda más que volverse sobre sí mismos y reflexionar sobre los fines por los que suelen ser determinados a tales cosas; y así, necesariamente juzgan el ingenio de otro por el suyo propio. (E1Ap.).ⁱ

A esta necesidad acuciante de sentido *final* se le suma que, desde nuestra pareja constitutiva ignorancia-deseo, nos enfrentamos a un mundo que da pie a ser interpretado según nuestra utilidad, desde los ojos a los dientes, desde el sol a los animales, todo parece responder a nuestra utilidad, todo conserva, protege, alimenta, facilita, etc. Es así que desde el primado de la utilidad como lectura que se proyecta a toda la Naturaleza, el ser humano terminó por considerar “todas las cosas naturales como medios para su utilidad.”.

Spinoza va desplegando una explicación de lo real que parte desde nuestro convencimiento más propio y se va extendiendo hasta convertirse en justificación de todo lo que es. El ser finito consciente de su utilidad pero no de su ignorancia, que se encuentra con una serie de cosas naturales que son un medio para su realización, se topa con sus límites, al saber que no ha creado todas esas cosas naturales. Por lo cual, manteniendo el error finalista, imagina que alguien tuvo que poner tanta abundancia para su provecho. Spinoza conduce al lector, desde la complexión ingenua del ser humano y de los efectos de su falta de conocimiento de las causas, al ámbito de la superstición y a determinadas maneras de entender lo que es la religión. Escribe Spinoza:

Pues, después de haber considerado las cosas como medios, no pudieron creer que ellas se hicieron a sí mismas, sino que a partir de los medios que ellos mismos suelen preparar, debieron concluir que se da algún o algunos rectores de la

ⁱ “Sin autem easdem ex alio audire nequeant, nihil iis restat, nisi ut ad semet se convertant, & ad fines, à quibus ipsi ad similia determinari solent, reflectant, & sic ex suo ingenio ingenium alterius necessariò judicant.” (E1Ap.)

Naturaleza, dotados de libertad humana, que les proporcionaron todas las cosas y las hicieron todas para su uso. (E1Ap.).ⁱ

En este punto la proyección del ingenio, de la idiosincrasia particular de cada uno, que se ejercía entre humanos, se convierte en el ingenio de grupos humanos que proyectan su propia constitución para representar imaginativamente a los “rectores de la Naturaleza”, a los dadores de tantos medios para su conservación.¹¹¹ Diversos ingenios, diversos dioses:

De donde ha resultado que cada uno, de acuerdo con su ingenio, haya excogitado diversas formas de rendir culto a Dios, para que Dios les amara más que a los otros y dirigiera toda la Naturaleza a la utilidad de su ciego deseo y de su insaciable avaricia. (E1Ap.).ⁱⁱ

Spinoza entiende que acaba de explicar el paso de cómo un prejuicio se convierte en superstición. El deseo humano sin control, sin entendimiento, logra hacer delirar a toda la Naturaleza, convierte a los dioses en nuestros prójimos en el delirio:

Pero, mientras pretendían mostrar que la Naturaleza no hace nada en vano (esto es, que no sea para utilidad de los hombres), no parecen haber mostrado otra cosa sino que la Naturaleza y los Dioses deliran lo mismo que los hombres. (E1Ap.).ⁱⁱⁱ

Hemos pasado de la *ignorancia* de las causas de las cosas al nacimiento del prejuicio de la *finalidad*, hasta llegar a la consolidación de la *superstición*. La reflexión de Macherey al indicar que este texto es una historia de las religiones es tan acertada como precisa, pasando por el fetichismo, el politeísmo y el monoteísmo, en fin, por las etapas principales de la religión. Una historia de las religiones que rastrea detrás del sentimiento divino el deseo del hombre y su proyección antropocéntrica y antropomórfica.¹¹²

La sedimentación, el endurecimiento, de una creencia incluso llega a impedir que se aprenda de lo más cercano. No pudo, no ha podido, con el prejuicio finalista la constatación por medio de la experiencia diaria de que así como al parecer existen tantas

ⁱ “Nam postquam res, ut media, consideraverunt, credere non potuerunt, easdem se ipsas fecisse; sed ex mediis, quae sibi ipsi parare solent, concludere debuerunt, dari aliquem, vel aliquos naturae rectores, humanâ praeditos libertate, qui ipsis omnia curaverint, & in eorum usum omnia fecerint.” (E1Ap.)

ⁱⁱ “...unde factum, ut unusquisque diversos Deum colendi modos ex suo ingenio excogitaverit, ut Deus eos supra reliquos diligeret, & totam naturam in usum coecae illorum cupiditatis, & insatiabilis avaritiae dirigeret.” (E1Ap.)

ⁱⁱⁱ “Sed dum quaesiverunt ostendere, naturam nihil frustrâ (hoc est, quod in usum hominum non sit) agere, nihil aliud videntur ostendisse, quàm naturam, Deosque aequè, ac homines, delirare.” (E1Ap.)

ventajas para el ser humano, hay innumerables desventajas. Desventajas como los llamados desastres naturales que nos afectan por igual, a todos, píos e impíos, sin discriminar a quien con más celo rinda culto. Lo que le parece asombroso a Spinoza es que se mantenga el “inveterado prejuicio”. Los efectos son los siguientes: en vez de una nueva propuesta de comprender los hechos naturales, en vez de insistir en la búsqueda de la inteligibilidad de lo que ocurre, se hace el desvío sin salida hacia lo desconocido, se le da pie al misterio, entonces, ya no hay nada que hacer.

Romper con la ignorancia también implica una actitud ética que podemos denominar como coraje (o valor); se trata de hacerse cargo de perder un mundo, en beneficio del experimento intelectual de labrar otro modo de comprender el mundo, más justo y adecuado con lo que efectivamente pasa. Pero, a los seres humanos le resulta más fácil y cómodo mantenerse en el error, y situar a todo lo que no termine de ajustarse al canon presupuesto en un ámbito extra-racional. Al respecto escribe Spinoza:

Pues les resultaba más fácil situar este hecho entre otras cosas desconocidas, cuyo uso ignoraban, y mantener así su estado actual e innato de ignorancia, que destruir toda aquella fábrica y excogitar otra nueva. (E1Ap.).ⁱ

Justamente, “otra nueva forma de excogitar”, otra manera distinta de pensar, es lo que traerán las matemáticas, por la sencilla razón, esencial para Spinoza, de “que no versan sobre los fines, sino tan sólo sobre las esencias y las propiedades de las figuras”.ⁱⁱ Spinoza celebra esta “otra norma de verdad” y de ella se sirve hasta límites insospechados para dar cuenta de la potencia infinita que se expresa de infinitas maneras, es decir, de lo real. De esto no hay que concluir que las matemáticas hayan de tomarse como la palabra final pero sí ha de entenderse que son un elemento importantísimo en el trabajo desarticulador de prejuicios que Spinoza lleva a cabo.¹¹³ He aquí el racionalismo activo de Spinoza, donde la razón es siempre emancipadora, trabaja en pos de un conocimiento con implicaciones prácticas. Si bien la ignorancia nunca es inofensiva, el conocimiento nunca es estéril, siempre produce efectos; efectos del tipo que nuestro autor busca en pos de conducirnos hacia una mayor perfección, siempre, en tanto que parte de la Naturaleza.

ⁱ “...facilius enim iis fuit, hoc inter alia incognita, quorum usum ignorabant, ponere, & sic praesentem suum & innatum statum ignorantiae retinere, quàm totam illam fabricam destruere, & novam excogitare.” (E1Ap.)

ⁱⁱ “... nisi Mathesis, quae non circa fines, sed tantùm circa figurarum essentias, & proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset,...” (E1Ap.)

2.3.2. Falsedad: reducción a la ignorancia

Después de explicar el modo en que ha surgido el prejuicio finalista es posible, entonces, posicionarse críticamente. Macherey pone el acento en el impedimento al pensar qué implica este prejuicio, ya que absorbe la actividad mental y la sumerge en un “estado de imbecilidad” que no permite atender las causas de las cosas. Habría un bloqueo de ese experimento que comienza desde la *vis nativa*. Más aún, entiende que se forman a partir de este prejuicio interpretaciones del mundo que se toman como definitivas y se imponen como obligadas. Por estas razones, Macherey habla de una “enfermedad espiritual” cuyo tratamiento necesita una terapia que impida su propagación; esto se ha de hacer de cualquier modo posible pero principalmente mediante la discusión racional.¹¹⁴

Para exponer la falsedad del prejuicio finalista Spinoza se remite a dos puntos. En primer lugar la genealogía de este error que acaba de exponer y, lo principal en términos teóricos, el propio desarrollo del *De Deo*. Spinoza entiende que “la Naturaleza no tiene ningún fin que le esté prefijado y que todas las causas finales no son más que ficciones humanas”.ⁱ La reacción crítica se fundamenta en la *idea*, en el trabajo conceptual. No tiene sentido pensar que el *Apéndice* sea o el resumen o el eje principal del *De Dios*, sino que es justamente un apéndice y depende de la noción central de Dios.¹¹⁵ Una meditación sin el trabajo conceptual queda desvirtuada, queda debilitada, en todas sus facetas, incluyendo, lo que es más importante en el caso que nos ocupa, en su fuerza crítica. Respecto del *De Deo*, las referencias explícitas en el *Apéndice* son a la importante proposición 16 y a la proposición 32 y sus dos corolarios. La proposición 16, como ya se ha hecho notar, marca el inicio de la acción de Dios, de aquello que lo caracteriza en tanto que causa. Ni la voluntad de Dios ni el actuar de acorde con un fin se convierten en factores de explicación para Spinoza a la hora de describir la acción de Dios; este actúa a partir de su naturaleza y esto se da de modo necesario, es decir, siguiendo el orden y la concatenación que surgen a partir de esta. La proposición 32 y sus corolarios se centran en aclarar que ‘causa libre’ es solo aquello que es determinado a actuar por su propia naturaleza, por lo cual la noción de ‘voluntad’ como una libertad

ⁱ “Ut jam autem ostendam, naturam finem nullum sibi praefixum habere, & omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta, non opus est multis.” (E1Ap.)

arbitraria es ajena a Dios, que es libre de modo necesario. En definitiva, lo que Spinoza vuelve a traer a colación en este *Apéndice* es una de las lecciones del *De Deo* y la que más des-teologiza la noción misma de Dios, quitándole capas de prejuicio: “que todas las cosas de la Naturaleza proceden con cierta necesidad eterna y con suprema perfección”.ⁱ

Spinoza entiende que no necesita dar más explicaciones sobre la falsedad del prejuicio finalista, ya que se origina en prácticas humanas, muy humanas, ya descritas y porque toda la primera parte de su gran obra se dedica a dejar fuera de lugar este tipo de explicación, mostrando que no aporta ninguna vía cierta de conocimiento. Peor aún, no solo es que no otorgue conocimiento sino que *subvierte* (*evertere*) el orden mismo del ser, de lo que es, y por tanto, subvierte el orden mismo del conocer. Ser y conocer van de la mano en Spinoza, de aquí que ambos polos, utilizando un vocabulario técnico, el ontológico y el epistemológico, no pueden separarse en nuestro autor. Esta unidad se mantendrá hasta las últimas consecuencias en el pensamiento spinoziano. Donde conocer significa conocer por medio de causas, trastocar el orden de las causas, tomando los efectos como causas autónomas, es el fracaso mismo del proceso de conocimiento. Escribe Spinoza:

...esta doctrina sobre la finalidad subvierte totalmente la Naturaleza. Pues lo que es realmente causa, lo considera como efecto, y a la inversa; además, lo que es anterior por naturaleza, lo hace posterior; y, en fin lo que es superior y lo más perfecto, lo hace lo más imperfecto. (E1Ap.).ⁱⁱ 116

La coherencia interna del sistema spinoziano trasluce en este punto, donde lo que se pone en cuestión es el orden mismo de la producción de las cosas a partir de la sustancia infinita.

Lo que Spinoza trata de pensar es una producción intrínseca a lo que Dios es, no a lo que será o puede llegar a ser. La pluralización es interna a esta naturaleza infinita que todo lo acoge, que actúa a partir del centro mismo que la define, del corazón o

ⁱ “...& praetera ex iis omnibus, quibus ostendi, omnia naturae aeternâ quâdam necessitate, summâque perfectione procedere.” (E1Ap.)

ⁱⁱ “Hoc tamen adhuc addam, nempe, hanc de fine doctrinam naturam omninò evertere. Nam id, quod reverâ causa est, ut effectum considerat, & contrâ < het geen als een oorzaak, ’t welk een gewrocht ist>. Deinde id, quod naturâ prius est, facit posterius. Et denique id, quod supremum, & perfectissimum est, reddit imperfectissimum.” (E1Ap.)

esencia de todo lo real; una esencia que define todo lo que es su potencia. Cualquier modificación de la sustancia responde a la potencia-esencia de Dios, de lo que ha dado cuenta su propia definición. Salvaguarda así, Spinoza, por medio de su teoría de la acción divina (o producción de lo real) la separación entre la acción de Dios y el fin hacia el que tiende. Profundamente coherente con sus principios y con la defensa de la perfección divina, le parece a Spinoza que toda descripción del hacer de Dios como tendiendo hacia un fin es incoherente, dado que lo que hace es formar una idea de un Dios menesteroso, que carece en sí mismo de la perfección y busca en un fin su realización. Esto le parece a Spinoza demasiado viciado por el deseo humano; el cual no ha sido lo suficientemente analizado ni en sus virtudes ni en sus limitaciones. “[E]sta doctrina – escribe Spinoza – suprime la perfección de Dios, ya que, si Dios actúa por un fin, desea necesariamente algo de lo que carece.”ⁱ Spinoza se presenta como más fiel en la afirmación de la perfección de Dios que los teólogos mismos que atribuyen a Dios una voluntad infinita de búsqueda, una voluntad deseante infinita con una insatisfacción ilimitada, que aspira a ser colmada. Spinoza evita usar a Dios, entendiéndolo como un Dios caprichoso y voluntarioso, que quiere ahora una cosa luego otra sin ningún tipo de conexión inteligible entre sus actos, pero encuentra su significación en el horizonte práctico. El filósofo sabe que si lleva hasta el final la pregunta por la razón de los acontecimientos naturales partiendo desde el efecto, y no desde las causas, solo quedará el refugio de un Dios ininteligible que lo explica todo. Un Dios tan vacío como lejano.

Para Spinoza los defensores de la doctrina de la finalidad han terminado recurriendo a la “reducción, no a lo imposible, sino a la ignorancia”, dado que ante la ausencia de repuestas dan un salto hacia el vacío, recurriendo, en último término, a la voluntad de Dios, ese refugio llamado por Spinoza el “asilo de la ignorancia”. El Dios de Spinoza no es un asilo de la ignorancia es un concepto de la mente, es una idea. Mientras que la reducción a lo imposible es una forma de la reducción a lo absurdo, en la cual se intenta demostrar la imposibilidad de la contradicción de una tesis para mostrar su validez, la reducción a la ignorancia es sencillamente el querer pasar la ignorancia por saber.¹¹⁷ Todo lo que no logramos entender puede ser remitido a la “voluntad de Dios”.

ⁱ “Deinde haec doctrina Dei perfectionem tollit: Nam, si Deus propter finem agit, aliquid necessariò appetit, quo caret.” (E1Ap.)

Apuntando a un acto ordinario pero que puede desencadenar toda una serie de respuestas finalistas, afirma Spinoza:

Pues, si, por ejemplo, desde un lugar elevado cayera una piedra sobre la cabeza de alguien y lo matara, demostrarán que la piedra ha caído para matar a ese hombre, argumentando como sigue. En efecto, si no ha caído con ese fin, por voluntad de Dios, ¿cómo es posible que tantas circunstancias (porque es frecuente que coincidan muchas a la vez) hayan concurrido por causalidad? (E1Ap.).ⁱ

De aquí se van siguiendo las preguntas y “no cesarán de preguntar por las causas de las causas, hasta que te hayas refugiado en la voluntad de Dios, es decir, en el asilo de la ignorancia”.ⁱⁱ La actividad del pensar en Spinoza, todo su esfuerzo por concebir un Dios que sea tan inteligible como racional, se sitúa en el trasfondo de esta batalla: *el conocimiento frente a la ignorancia*. Spinoza no subestima ni a la ignorancia ni a los ignorantes, sino, más bien al contrario, conoce sus peligros. Toda la filosofía de Spinoza es un llamado a la lucidez y al esfuerzo por no ceder en la práctica de este llamado. Su compromiso filosófico implica mantenerse en la escala humana. Nuestro filósofo no ve diferencia en los efectos de la ignorancia respecto de Dios o respecto de nosotros mismos, en tanto que efectos se produce lo mismo: estupefacción, bloqueo del pensar, fijación del movimiento y de la vida de las ideas. Por eso dice que aquellos ofuscados por el prejuicio finalista:

...también, cuando ven la fábrica del cuerpo humano, quedan estupefactos y, porque ignoran las causas de tanto arte, concluyen que está fabricada, no con un arte mecánico, sino divino o sobrenatural... (E1Ap.).ⁱⁱⁱ

Con una fuerza afectiva que va más allá del orden geométrico Spinoza escribe que:

...quien indaga las verdaderas causas de los milagros e intenta entender las cosas naturales como docto y no admirarlas como necio, suele ser tenido como hereje e

ⁱ “Nam si ex. gr. ex culmine aliquo lapis in alicujus caput ceciderit, eumque interfecerit, hoc modo demonstrabunt, lapidem ad hominem interficiendum cecidisse. Ni enim eum in finem, Deo id volente, ceciderit, quomodo tot circumstantiae (saepe enim multae simul concurrunt) casu concurrere potuerunt ?” (E1Ap.)

ⁱⁱ “& sic porrò causarum causas rogare non cessabunt, donec ad Dei voluntatem, hoc est, ignorantiae asylum confugeris.” (E1Ap.)

ⁱⁱⁱ “Sic etiam, ubi corporis humani fabricam vident, stupescunt, & ex eo, quòd tantae artis causas ignorant, concludunt, eandem non mechanicâ, sed divinâ, vel supernaturali arte fabricari, talique modo constitui, ut una pars alteram non laedat.” (E1Ap.)

impío por aquellos a quienes el vulgo adora como intérpretes de la Naturaleza y de los Dioses. (E1Ap.).ⁱ

Spinoza se posiciona y presenta dos modos de interpretar la Naturaleza, radicalmente distintos, uno que atiende al orden causal de la realidad des-subjetivando el enfoque epistemológico y otro que se limita a proyectar los deseos humanos. Ninguno de los dos enfoques es desinteresado. La primera interpretación, busca un recto entendimiento de las cosas, sobre todo, del ser humano mismo para así y, solo así, poder entender qué es ser parte de la Naturaleza y cómo llegar a ser lo más potente en el participar de la realidad. La segunda interpretación busca legitimar en el misterio y la ausencia de entendimiento un modelo de autoridad, mientras se vive ajeno de lo que nos hace vivir y lo que podría conducirnos hacia una mejor vida. Spinoza piensa en la injerencia de las religiones en otros ámbitos, como el filosófico y el político, no en balde, el tema de la ignorancia y de la estupefacción conduce a los milagros.¹¹⁸ Macherey al preguntarse por quiénes son los “maestros de la finalidad” cuyas prácticas Spinoza pretende desmontar, contesta que se trata no tanto de filósofos o especuladores como de hombres de poder.¹¹⁹ Hay una íntima vinculación entre la ignorancia y el mantenimiento del poder:

Pues saben que, suprimida la ignorancia, se suprime también el estupor, esto es, el único medio de argumentar y de salvaguardar su autoridad. (E1Ap.).ⁱⁱ

2.3.3. Los efectos: según la disposición de su cerebro

Los juicios de valor que los hombres adscriben a las cosas son entendidos como efectos del único y englobante prejuicio que atiende Spinoza. Partiendo de la creencia de que todo lo que existe está dado para, o según, la utilidad humana, las estimaciones surgen desde este criterio de utilidad. El punto de Spinoza es básico: en estas valoraciones se traslucen nuestros deseos y nada más, no se roza ni por asomo el verdadero orden de la Naturaleza (coinciden estas afirmaciones con las ya citadas de Ep

ⁱ “Atque hinc fit, ut qui miraculorum causas veras quaerit, quique res naturales, ut doctus, intelligere, non autem, ut stultus, admirari studet, passim pro haeretico, & impio habeatur, & proclametur ab iis, quos vulgus, tanquam naturae, Deorumque interpretes, adorat.” (E1Ap.)

ⁱⁱ “Nam sciunt, quod, sublatâ ignorantîâ, <of liever botheit,> stupor, hoc est, unicum argumentandi, tuendaeque suae auctoritatis medium, quod habent, tollitur.” (E1Ap.)

30). Nociones como *bueno, malo, orden, confusión, caliente, frío, hermosura o fealdad* o las producidas por la creencia en la autonomía de nuestros actos como *alabanza, vituperio, pecado o mérito* son retratos que plasman la naturaleza humana, sus deseos, sus avaricias, su natural búsqueda de utilidad. A partir de la genealogía del finalismo, Spinoza sitúa las valoraciones como ‘bien’ y ‘mal’ dentro de la “historia de las religiones” antes desarrollada. De este modo, escribe Spinoza: “a todo lo que conduce a la salud y al culto de Dios, lo llamaron *bien* y, en cambio, a lo que les es contrario, le llamaron *mal*”.ⁱ La búsqueda genética (o la pregunta genealógica: ¿cómo se producen las cosas?) es llevada hacia el campo no solo de los juicios axiológicos, sino que, con estos, al de la historia de las palabras. Todo el campo de lo humano está atravesado por la tensión entre libertad y servidumbre, todo está atravesado de libertad o autoridad. La potencia del entendimiento pretende traer a primer plano la virtud de la idea, de la idea que logra dar con lo que somos, para evitar la servidumbre bajo imágenes y palabras que, aisladas de su contexto de origen, se toman como verdades eternas. Lo que implica una idea en toda su firmeza es poder romper con el telar producido por la imaginación y el deseo y dar con aquello que se afirma en cada cosa singular, dar con lo que hace que cada cosa sea y que sea como es.

La fuerza de la idea ha de romper todo orden imaginario que, sin afirmar nada de las cosas, impone una ‘imagen de mundo’. Imponer un orden ficticio es robarnos de nuestro lugar en la Naturaleza. Siempre remarcando la idea de *ser-parte* porque conocer una cosa es romper con el prejuicio atomizante, ciego a las redes de interrelación que determinan toda cosa singular. Por medio de las ideas, ejercitando nuestro entendimiento, se logra salir del autismo de las representaciones, de las colecciones de percepciones que sintetizamos como podemos y por las que somos desbordados constantemente. Spinoza no desprecia lo que percibimos, sino que sabe que se necesitan herramientas intelectuales para entender los efectos de estas percepciones. El único orden para Spinoza es el que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios o de la sustancia infinita; este orden no es ni bueno ni malo, ni bello ni feo, sino que *es*, plenamente *es*. Respecto de todo otro tipo de “orden”, afirma Spinoza: “como si el orden fuera algo en la Naturaleza, aparte de una relación de

ⁱ “Nempe id omne, quod ad valetudinem, & Dei cultum conducit, *Bonum*, quod autem iis contrarium est, *Malum* vocaverunt.” (E1Ap.)

nuestra imaginación”.ⁱ La descalificación de este orden como conocimiento real se debe a su limitación, que parte del valorar el ser humano como ajeno al resto de la Naturaleza, y que conduce a lo que describe magistralmente Matheron: “La rapsodia de nuestras imágenes se articula según el orden de clasificación de nuestros deseos.”.¹²⁰ Las nociones de orden y confusión, desde el enfoque de las imágenes que nos hacemos de las cosas, no dicen nada sobre la realidad sino sobre la confusión de los hombres al juzgar las cosas a partir de ideas generales sobre lo que es perfecto e imperfecto.¹²¹ Todas las nociones axiológicas, todos los efectos del prejuicio finalista, serán consideradas como *modos de imaginar*. Esto les da cierta virtud, *son* y producen efectos, pero no *son* lo que dicen ser, son modos en que se plasma nuestra fuerza confabuladora, nuestra activa producción de imágenes. Lo que se juega es la posibilidad del conocimiento de lo real, de aquí la insistencia y meticulosidad de Spinoza al poner en su lugar a los juicios axiológicos humanos. De modo estratégico, el propio Spinoza utilizará estos “modos de la imaginación” pero siempre sabiendo el *uso* que se les otorga y sin dar el paso de confundir deseo por realidad.¹²²

La imaginación, tal y como está siendo mencionada aquí, es prácticamente traducible por percepción. Spinoza está dando cuenta de la producción de juicios a partir de cómo somos afectados, de cómo sentimos y percibimos. Al hacer pasar nuestras afecciones, con el poco conocimiento claro que podamos tener de ellas de modo inmediato, por juicios valorativos serios sobre las cosas, no hacemos más que perdernos en nosotros mismos y a su vez perder el todo del cual somos parte. Para ilustrar lo expuesto, Spinoza da ejemplos sobre afecciones que se ejercen sobre cada uno de los cinco sentidos, dicho sea de paso con una perspectiva valientemente materialista a la hora de reconstruir juicios que se toman como alejados de las prácticas más concretas de los seres humanos. Dependiendo de cómo seamos afectados desde la constitución de nuestros sentidos llegamos a afirmar que una cosa puede ser bella o fea, olorosa o fétida, dulce o amarga o áspera o suave. Claro precursor de la mirada genealógica nietzscheana como ejercicio de lectura escrupulosa de las disposiciones afectivas que subyacen a los juicios valorativos, la meditación que lleva a cabo Spinoza parte de la experiencia de ser cuerpo.

ⁱ “...quasi ordo aliquid in naturâ praeter respectum ad nostram imaginationem esset...” (E1Ap.)

Una de las mayores preocupaciones para Spinoza, si se da rienda suelta a nuestra imaginación y si cada cual juzga según su disposición, es que se llegue a perder el espacio *común* de entendimiento, que permite, a su vez, entender lo *común* de toda forma de vida, y específicamente lo *común* entre los seres humanos (esto siendo de una utilidad suprema). El análisis interviene justo donde surge el impedimento para este reconocimiento común. Lo que pretende ser reconocido no es más que la sistematización de lo que con palabras de Hadot se nombró como “visión global”. Si no se da un trabajo activo del entendimiento, se ha de concluir en la aceptación enfática de que “cada uno ha juzgado de las cosas según la disposición de su cerebro o que más bien ha tomado las afecciones de la imaginación por cosas”.ⁱ Si cada cual juzga según su disposición, según el modo en que ha sido afectado, según su ingenio, y no hace esfuerzos por romper la autoreferencialidad, inevitablemente se dará paso a la controversia y al escepticismo sobre cualquier cosa. Esta constatación es profundamente perjudicial para Spinoza, dado que por más que proliferen nuestros pareceres no nos acercamos al conocimiento de las cosas, incluyendo al conocimiento de nosotros mismos. Spinoza vuelve a resaltar el papel de las matemáticas, y nos da más pistas sobre el porqué de su método: se busca un espacio conceptual común que no dependa de las disposiciones de cada cuerpo, porque si bien “los cuerpos humanos concuerdan en muchas cosas, discrepan, en cambio, en la mayoría”.ⁱⁱ

Luego de relegar a la categoría de “entes de imaginación” a los juicios estimativos con los que “el vulgo suele explicar la Naturaleza”, Spinoza señala el núcleo que permite el desmantelamiento de estas nociones. La lectura intrínseca a la potencia infinita de lo real que promulga Spinoza se fundamenta, no en el predominio de los juicios de los hombres sino sobre la necesidad de que todo lo que es ha de explicarse a partir de causas que permitan comprender su necesidad. En palabras de Spinoza: “Pues la perfección de las cosas debe ser valorada por su sola naturaleza y potencia; y por lo tanto las cosas no son más o menos perfectas, porque deleitan o repugnan a los sentidos humanos, o porque ayudan a la humana naturaleza o la estorban.”ⁱⁱⁱ

ⁱ “Quae omnia satis ostendunt, unumquemque pro dispositione cerebri de rebus judicasse, vel potius imaginationis affectiones pro rebus accepisse.” (E1Ap.)

ⁱⁱ “Nam, quamvis humana corpora in multis convenient, in plurimis tamen discrepant...” (E1Ap.)

ⁱⁱⁱ “Nam rerum perfectio ex solâ earum naturâ, & potentiâ est aestimanda, nec ideò res magis, aut minus perfectae sunt, propterea quòd hominum sensum delectant, vel offendunt, quòd humanae naturae conducunt, vel quòd eidem repugnant.” (E1Ap.)

Después de completado su examen de razón, Spinoza nos invita a meditar. No otra cosa ha hecho él, pero se trata de dar los pasos cada uno de nosotros, primero atendiendo la pregunta genealógica, luego poniendo en evidencia la falsedad del prejuicio y luego estudiando los efectos que surgen de este. La meditación es una actividad que va más allá de las redes lingüístico-imaginarias en las que está envuelto el ser humano; como se ha visto en este texto, donde el pensar toma distancia tanto del modo de designar las cosas como del modo en que espontáneamente las juzgamos. Falta siempre un trabajo del entendimiento, es aquí donde la meditación ayuda a poner en claro que la lucidez es una exigencia para el conocimiento de las cosas. No se trata de volver a un dualismo entre realidad e ilusión. Como afirma Moreau, no se trata de estudiar un universo ilusorio sino un universo en el que se generan ilusiones.¹²³ Por eso la meditación es un ejercicio de des-ilusión, se trata de un trabajo constante porque las ilusiones no dejan de generarse. La conexión, antes anunciada, con el TIE llega a su punto culminante en esta apelación al ejercicio racional de la meditación. Con un poco de meditación, examen racional, este prejuicio puede ser corregido, enmendado, purificado, la palabra utilizada es *emendare*:

Éstos son los prejuicios que me propuse señalar aquí. Si aún quedan algunos de la misma clase, podrán ser corregidos por cada uno con un poco de meditación. (E1Ap.).ⁱ

Respecto de esta palabra, afirma Macherey que literalmente quiere decir corregir, cuidar, expurgar, y en el tratado inacabado hace referencia a la “depuración del intelecto”.¹²⁴ Este trabajo tanto de des-ilusión como de higiene mental se mantendrá hasta el final de la *Ética*, basándose en la potencia del entendimiento.

ⁱ “Haec sunt, quae hîc notare suscepî, praejudicia. Si quaedam hujus farinae adhuc restant, poterunt eadem ab unoquoque mediocri meditatione emendari.” (E1Ap.)

Capítulo 3

SER PARTE DE LA NATURALEZA

3.1. *La raíz de la práctica: la participación*

P. Macherey, uno de los lectores más atentos de Spinoza, describe del siguiente modo la disposición que se ha de tener a la hora de leer la *Ética*: “...la lectura seguida de la *Ética* es un ejercicio de paciencia que requiere, de primera instancia, más que competencias técnicas, un control de sí excepcional: y es esto por lo cual ella constituye en sí misma, independientemente de las enseñanzas teóricas que se siguen de ella, una práctica liberadora.”.¹²⁵ Palabras de Macherey que justo aparecen al comentar la difícil segunda parte de la *Ética*, donde el propio Spinoza nos pide paciencia a nosotros, sus lectores, para poder seguir la concatenación de sus pensamientos.

Quizás sorprenda al lector encontrar al final de la segunda parte de la *Ética* una lista de cuatro contribuciones a la “práctica de la vida”, justo después de haber descartado el factor de la voluntad, como principio autónomo de acción. La clave para comprender este final práctico del estudio sobre la naturaleza y el origen de la mente está en la primera contribución, que parte desde lo más interno del pensamiento spinoziano. Según Spinoza, se ha de reconocer que por medio del conocimiento de lo expuesto en la segunda parte de su *Ética*, (reunido en las últimas dos proposiciones bajo la frase: “La voluntad y el entendimiento son una y la misma cosa” (E2P49c)), se contribuye a la *práctica*, a la manera de gobernarnos en el diario vivir. El mentado primer punto señala lo siguiente:

En cuanto que enseña que nosotros obramos por el sólo beneplácito de Dios y que somos partícipes de la divina naturaleza, y tanto más cuanto más perfectas acciones realizamos y cuanto más y más entendemos a Dios. Así, pues, esta doctrina, aparte de traer al ánimo una quietud completa, tiene el valor de enseñarnos en qué consiste nuestra suma felicidad o beatitud, a saber, en el solo conocimiento de Dios, por el cual somos inducidos a hacer tan sólo aquello que el amor y la piedad nos aconsejan. Por donde entendemos claramente cuánto se alejan de la verdadera valoración de la virtud aquellos que, por su virtud y óptimas acciones, como por la máxima esclavitud, esperan ser galardonados por Dios con los máximos premios; como si la virtud y el servicio de Dios no fuera la misma felicidad y la suma libertad. (E2P49s).^{i 126}

ⁱ “Quatenus docet nos ex solo Dei nutu agere, divinaeque naturae esse participes, & eò magis, quò perfectiores actiones agimus, & quò magis magisque Deum intelligimus. Haec ergo doctrina, praeterquam quam quòd animum omnimodè quietum reddit, hoc etiam habet, quòd nos docet, in quo

A partir de aquí se entiende el enfoque operativo que se pondrá en juego en las últimas tres partes de la *Ética*: el esfuerzo de intervención sobre uno mismo que se ensaya en esta obra. Encontrar, exponer, los fundamentos de esto, es lo que aquí nos preocupa, para lo cual es imprescindible una revisión de las bases del estudio de la naturaleza y el origen de la mente. Hay tres momentos principales que marcan el camino. En primer lugar la ‘acotación escénica’ del inicio de la segunda parte, donde el carácter de ‘guía’ del libro se pone en evidencia y donde se dice claramente el *para qué* de este trabajo intelectual. En segundo lugar, el corolario de la proposición 11, que sintetiza lo que previamente se demuestra de modo geométrico, esto es, “que la mente humana es una parte del entendimiento infinito de Dios”. Y, finalmente, esta primera contribución a la *práctica de la vida*, que introduce una diferenciación, un elemento de gradación, un factor diferencial, en el modo en que podemos ser parte de la Naturaleza, pero desde el asentamiento primero de que “somos partícipes de la divina naturaleza”. El primer punto ya ha sido explicitado (ver Cap. 1., 1.1. “La *Ética*: un libro guía”), el segundo necesita el desarrollo textual necesario para ver el proceso que conduce hasta esta aseveración y en estos momentos se atenderá el tercer punto.

Lo primero que se ha de indicar es la presencia del concepto de Dios; se afirma que actuamos (*agere*) por la sola potencia de Dios. No hay un campo totalmente autónomo de la acción del individuo, sino que se actúa gracias a algo que es en sí y puede concebirse de modo independiente. Nuestros actos, de los que desconecemos las causas que los producen, se remiten a otras causas y, en definitiva, a lo único auto-causado. En vez de crear un abismo entre la acción perfecta de Dios y la acción deficitaria de sus criaturas, se trae a colación la noción de *participación*. Una participación sin mediaciones, que apunta al hecho básico de *ser parte*. Se participa en la medida en que se es parte de algo; es este nivel básico de participación el que está poniendo en juego Spinoza, dado que hunde sus raíces en lo que cada cosa *es* dentro del marco a partir del cual puede llegar a ser. Esta participación no necesita de una propedéutica, no se trata de llegar a participar de algo que dista de nosotros, sino que

nostra summa felicitas, sive beatitudo consistit, nempe in solâ Dei cognitione, ex quâ ad ea tantùm agenda inducimur, quae amor, & pietas suadent. Unde clarè intelligimus, quantùm illi à verâ virtutis aestimatione aberrant, quî pro virtute, & optimis actionibus, tanquam pro summâ servitute, summis praemiis à Deo decorari expectant, quasi ipsa virtus, Deique servitus non esset ipsa felicitas, & summa libertas.” (E2P49s)

somos parte, de hecho, de aquello que permite que seamos y actuemos. Esta inmediatez de la participación de todo lo que existe en lo que fundamenta la existencia misma es un punto incuestionable de la óptica spinoziana. Si bien es verdad que la inmanencia ha ocupado buena parte de la crítica a la hora de dar cuenta del Dios spinoziano, no se le ha otorgado tanta importancia a las consecuencias (de todo tipo: ontológicas, epistemológicas, éticas, políticas...) de esta participación. Dios es causa inmanente, en tanto que permanece en sus efectos (E1P18), él es la causa efectiva de todo lo que es; este modo de actuar mantiene la acción divina en el mismo plano que los productos de esta acción. Pero, llevando la inmanencia en su seno, la participación es el modo más eficiente de hacer ver cómo cada parte está implicada en algo que rebasa sus propios límites imaginados. No solo Dios permanece en nosotros, sino que nosotros somos parte de lo que se expresa como causa inmanente. El calado práctico más hondo del pensamiento spinoziano reside en que en todo lo que pasa uno está implicado; no que sea necesario tomar la decisión consciente de estarlo, sino que uno es siempre *parte*.

Haciéndose cargo de lo anterior, bien vale la pena el esfuerzo por potenciar el despliegue de cada ser del modo más afirmativo posible, esto es, según lo que cada uno puede a partir de su naturaleza. Si bien, todo lo que ocurre es perfecto, en la medida en que no puede ser de otra manera, (dada la concatenación de causas y efectos desde el marco del orden y la legalidad de la Naturaleza), el ser humano puede convertirse en un productor más eficaz de causas. La herramienta principal del ser humano es el entendimiento y esta posibilidad es la que abre el espacio mismo de la *Ética* como libro de *transición* (de *paso*, “*transeo*”), de una transformación legal (no una metamorfosis fantástica) hacia una mayor participación. Por eso mientras más actuemos, y no solo padezcamos, y mientras más entendamos el orden de la Naturaleza (lo que se sigue de Dios) más en consonancia estaremos con la fuerza de lo real, con lo que puede ser cada momento en su más intensa efectividad, siempre desde el entramado causal necesario, que hace que las cosas sean lo que son y no otra cosa.

Es en esta intensificación de nuestra *parte* en la sustancia infinita lo que otorga o impide nuestra felicidad y la posibilidad misma de la libertad, esto es, de llegar a

determinarnos a nosotros mismos a actuar (E1def.7).ⁱ La primera consideración práctica, saber que “somos partícipes de la divina naturaleza”, enlaza con el *Prólogo* de la segunda parte de la *Ética*, *De la naturaleza y origen de la mente* (título que abreviamos en el resto de este trabajo como *De Mente*) y adelanta el contenido de la última proposición del libro, que tiene este bello y programático comienzo: “*La felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma...*”.ⁱⁱ La proposición última de la *Ética* se mantiene en la misma idea expresada al final de la mentada consideración práctica: “como si la misma virtud y el servicio de Dios no fuera la misma felicidad y la suma libertad” (E2P49c).ⁱⁱⁱ El fin es la beatitud y este fin no se aleja del esfuerzo por conocer la producción de lo real y nuestra parte en ella, esto es, de conocer a Dios, incluso, de conocernos a través del conocimiento de Dios y no hay premio externo que pueda llegar a compararse a vivir una vida tan plena como sea posible. Esta implicación del *ser-parte* nos conduce a orientar nuestras acciones por el amor y la piedad (*pietas*). Estos dos afectos tendrán su definición: “El *amor* es la alegría acompañada de la idea de una causa exterior.” (E3def.af.6)^{iv} y la alegría, uno de los afectos básicos junto al deseo y la tristeza a partir de los cuales se deducen el resto, se describe como “el paso del hombre de una perfección menor a una mayor” (E3def.af.2).^v Por su parte la piedad se define como el “deseo de hacer el bien, que surge de que vivimos según la guía de la razón” (E4P37s1).^{vi} Y por “guía de la razón”, según se expone en la cuarta parte, ha de entenderse la búsqueda de la utilidad del hombre, esto es, la afirmación de cada ser y no hay nada más virtuoso que conservarse porque, siendo parte entre partes, conservarse es conservar a los demás, mantener al otro con amor y cuidado es mantenerse a sí mismo.¹²⁷

Una de las consecuencias de la implicación del *ser-parte* es la quiebra de la lógica meritocrática. Uno de los ensayos más hermosos al respecto lo escribió Diego Tatián, utilizando sus palabras podemos referirnos a un Dios “más allá del mérito”.¹²⁸ Tatián lleva a cabo un análisis a partir de la citada proposición 42 de la quinta parte, la

ⁱ “Ea res libera dicitur, quae ex solâ suae naturae necessitate existit, & à se solâ ad agendum determinatur: Necessaria autem, vel potiùs coacta, quae ab alio determinatur ad existendum, & operandum certâ, ac determinatâ ratione.” (E1def.7)

ⁱⁱ “*Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus...*” (E5P42)

ⁱⁱⁱ “...quasi ipsa virtus, Deique servitus non esset ipsa felicitas, & summa libertas.” (E2P49s)

^{iv} “Amor est Laetitia, concomitante ideâ causae externae.” (E3def.af.6)

^v “Laetitia est hominis transitio à minore ad maiorem perfectionem.” (E3def.af.2)

^{vi} “Cupiditatem autem bene faciendi, quae eo ingeneratur, quòd ex rationis ductu vivimus, Pietatem voco.” (E4P37s1)

última de la *Ética* (“*La felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma; ni gozamos de ella porque reprimimos las concupiscencias, sino que, al contrario, porque gozamos de ellas, podemos reprimir las concupiscencias.*”)ⁱ, que interpreta del siguiente modo: “Si no es un resultado, ni una compensación de la vida reprimida, ni el efecto que debe seguir necesariamente al mérito como un premio trascendente a él (...), ni lo que adviene tras el cumplimiento de un mandato, tras la práctica de la virtud o la observancia de una perceptiva cualquiera, entonces la felicidad ha de ser pensada como un *don* cuyo goce hace posible la vida buena – que no se instituye en cuanto obligación sino que se deriva de la felicidad como las propiedades de una esfera derivan de su concepto.”.¹²⁹ El ‘don’ puede ser entendido, sencillamente, como la vivencia de la completud de la existencia, la no-problematicidad de la existencia que transparenta la filosofía spinoziana. En este sentido, no hay nada de milagroso sino la experiencia consciente de ser parte de la Naturaleza, de la exuberancia de la potencia infinita.

Dentro del marco de las consecuencias prácticas, saberse parte de Dios es instalarse más allá del mérito, más allá de la alabanza o el vituperio (E1Ap.), porque estas nociones no son más que entes de la imaginación que no corresponden con la virtud actual de lo que está siendo. “[L]a verdadera valoración de la virtud” para Spinoza no tiene nada que ver con la recompensa. No hay un Dios que pueda dar recompensa alguna por las acciones de los seres humanos, más bien, llegar a actuar es la virtud misma, porque es la plena consciencia de lo que somos y de aquello que somos parte. La virtud y el “servicio de Dios” (E2P49c) es la felicidad misma. Este “servicio” es la intensificación de nuestra participación en la divina Naturaleza, mientras más perfectas nuestras acciones, mientras más entendamos, mayor será esta participación. La ‘quietud completa’ que debe traer la doctrina expuesta es la de saber que todo se sigue de modo necesario, no hay que sobreinterpretar los acontecimientos con nuestros delirios, pero a su vez, esta “quietud” trae la mayor de las responsabilidades ante uno mismo y ante todo lo demás. Al Dios spinoziano ni se le reza, ni se le exige, ni se le implora, sino que se participa del él, se actúa desde su seno. ¿Cómo se llega hasta este punto? ¿Cómo se ha de entender esto? Si directamente se pasa a la teoría de los afectos y a las consecuencias políticas del pensamiento spinoziano se estaría dejando atrás algo esencial; muy a menudo se ignora que sin la comprensión misma de la concepción de la

ⁱ “*Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eâdem gaudemus, quia libidines coërcemus; sed contrâ quia eâdem gaudemus, ideò libidines coërcere possumus.*” (E5P42)

idea de Dios, sin tener claro el papel efectivo y real del pensamiento, sin atender al “entendimiento infinito”, apenas se hace posible comprender, desde adentro, a Spinoza, y estos puntos se estudian desde la perspectiva de la mente humana. Macherey expresa este punto afirmando que es justamente el nivel de los fenómenos psíquicos el principal donde “se decide la cuestión ética fundamental, la de la libertad humana”.¹³⁰ Gracias a que lo real se expresa, entre otras maneras, de modo pensante es que se pueden dar todos los efectos psicológicos, políticos, etc., que se siguen de la obra spinoziana; todos estos ámbitos son también ámbitos donde se efectúa el pensamiento, donde se dan *efectos del pensar*. Pero este punto central del idioma ‘spinoziano’, como lo denominaba F. Zourabichvili, tiene que ser atendido, por más que sea ajeno y extraño a nuestros oídos. El propio Spinoza reconocía su extrañeza y tal es el caso que todo su discurso sobre el pensamiento es el rincón de su pensar menos explorado. No cabría hablar del pensamiento en la *Ética* sin antes haber pasado por la actividad de la mente, por ese taller y sus herramientas conceptuales (ver Cap. 1., 1.2., *Lo que puede la mente según su sola virtud*), que el propio autor entiende que siempre están en marcha, ni tampoco sin un estudio del esfuerzo por concebir a Dios (ver Cap. 2., *Ser-hacer: la esencia actuante de Dios*), ahora queda, pues, ver las consecuencias de este Dios pensante, además de extenso, además de otros infinitos atributos, que produce efectos pensantes. Entre sus efectos estará la mente que no puede ser sino *parte* de la realidad mental de lo real. Se trata de, después de haber concebido a Dios, pensar un Dios de cuyos pensamientos soy parte.

3.2. *Sentir y pensar: una axiomática de lo humano*

Hemos señalado con suficiente insistencia la elección de perspectiva que se toma al inicio de la segunda parte de la *Ética*. De las infinitas cosas que se siguen de Dios, el autor solo se ocupará de lo que nos guíe hacia la alegría suprema. Esta drástica acotación, que marcará el resto de la obra, tiene una consecuencia clara e inmediata en los axiomas¹³¹ que junto a las definiciones abren la segunda parte de la *Ética*. La situación de estos axiomas no termina de dejar perplejos a muchos lectores.

S. Rábade apunta hacia la no-linealidad del método geométrico en Spinoza para referirse a que no todo el contenido de la *Ética* se deduce de unas premisas fundamentales, sino que se van introduciendo axiomas, postulados y definiciones a lo largo del recorrido sin ser, claramente, consecuencia de las premisas fundamentales. Escribe Rábade sobre la no-linealidad del geometrismo de Spinoza: “Sería lineal, si todo el desarrollo de la *Ética*, en sus diversas partes, se siguiera, con consecuencia geométrica, de las ocho definiciones y siete axiomas que encabezan la primera parte; o también, si las definiciones y axiomas (II parte), las definiciones y postulados (III parte), las definiciones y un axioma (IV parte), o, simplemente, los axiomas (V parte) fueran pura aplicación o desarrollo de los de la primera.”. Para ilustrar con un ejemplo textual su argumentación, Rábade se fija en los axiomas de la segunda parte: “No olvidemos que el objeto de esta parte va a ser el desarrollo (¿geométrico?) de los atributos y modos de la extensión y del pensamiento. Pues bien, los axiomas de base tienen más carácter de formulación resultante de la experiencia que de principios axiomáticos estrictamente tales; y, por supuesto, están en desconexión con las definiciones y axiomas que forman la cabecera del sistema...”. Rábade cita el axioma segundo, “El hombre piensa”, y el cuarto, “Sentimos que un cuerpo es afectado de muchos modos”. Prosigue Rábade: “Parece difícil rebatir el carácter factual del axioma dos y el sentido empírico o experimental del cuarto”. Y sentencia que lo que subyace a estos axiomas “ni es una intuición de esencias ni tampoco una definición, ni un postulado o un auténtico axioma, que son el inevitable punto de partida del método geométrico...”.¹³²

¿Cómo situar los axiomas del *De Mente*? La axiomática de la segunda parte va de la mano de la tarea de *guiar* (conducir, “*ducere*”) al ser humano, se trata de nociones básicas que incumben a todo ser humano en su particularidad y en lo que tiene de común con el resto de humanos. Gueroult suele resaltar que mientras que las definiciones son singulares, los axiomas son universales.¹³³ Estos axiomas tienen pretensión universal, no incumben solo a tal o cual hombre sino a todo hombre. Su fuente no es apriórica, ni meramente formal-estructural, sino que parte de la condición de ser un humano. No podemos más que estar de acuerdo con Macherey al afirmar que con la “segunda parte de la *Ética* comienza, pues, a hacerse manifiesto la dimensión propiamente práctica del proyecto filosófico de Spinoza”.¹³⁴ Justamente en lo que nos concierne, en tanto que humanos, se constituye el horizonte ético. El método

geométrico se vuelve humano en estos cinco axiomas que adelantan todo el contenido de las primeras trece proposiciones de la segunda parte; en las que se deduce lo que es el ser humano marcando la pauta de su concepción adecuada. De hecho, las primeras trece proposiciones del *De Mente* se centran en la deducción del ser humano a partir de los atributos de Dios. Pues bien, el esqueleto argumentativo de esta deducción de la esencia humana puede rastrearse en estos cinco axiomas. Pasemos a leer de cerca estas cinco notas sobre el ser humano.

Estas verdades inderivables pero surgidas desde la experiencia de ser un humano comienzan con nuestra insuficiencia ontológica, nuestra incapacidad de tener en nosotros mismos nuestra justificación necesaria de la existencia. El primer axioma afirma:

La esencia del hombre no implica la existencia necesaria, esto es, por el orden de la naturaleza puede suceder tanto que este y aquel hombre exista como que no exista. (E2ax.1).ⁱ

A lo primero que se alude es a la ‘esencia humana’, a su naturaleza. La esencia no es algo que esté al margen, más allá o más acá, de la cosa, sino que coincide con ella. En la segunda definición de esta misma parte, se afirma que: “...pertenece a la esencia de una cosa aquello que, si se da, se pone necesariamente la cosa, y que, si se quita, se quita necesariamente la cosa; o sea, aquello sin lo cual la cosa, y a la inversa, aquello que sin la cosa no puede ser ni ser concebido.”ⁱⁱ Cuál sea la esencia del ser humano es lo que se deducirá en las primeras trece proposiciones del *De Mente*, pero si nos hacemos cargo de lo expuesto en el *De Deo*, el único ser con existencia necesaria es Dios, cuya esencia implica su existencia. Lo que en el fondo afirma este primer axioma es que el hombre no es una sustancia, que no es ni puede ser concebido por sí mismo. El ser humano es parte del orden necesario de la Naturaleza, no forma una instancia externa a él. Que tal o cual ser humano exista quiere decir que determinadas causas confluyen en la formación de este o aquel hombre. Si bien su formación sigue un orden necesario, este depende de una red causal. Cada ser humano lleva de modo explícito la huella de la dependencia, de hecho, somos generados en relación, en el lugar de

ⁱ “Hominis essentia non involvit necessariam existentiam, hoc est, ex naturae ordine, tam fieri potest, ut hic, & ille homo existat, quàm ut non existat.” (E2ax.1)

ⁱⁱ “Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico, quo dato res necessariò ponitur, & quo sublato res necessariò tollitur; vel id, sine quo res, & vice versa quod sine re nec esse, nec concipi potest.” (E2def.2)

encuentro entre dos seres de sexo opuesto, al igual que tantos otros animales. Si solo atendemos a lo que nos define, a nuestra esencia, no encontramos en nosotros la causa suficiente de nuestra existencia. En definitiva, el ser humano no es *causa sui*.

Si bien el primer axioma puede ponerse en relación con el axioma séptimo de la primera parte (“De todo lo que se puede concebir como no existente, la esencia no implica la existencia.”) y reverberan en él los ecos de la discusión sobre la existencia necesaria de Dios (E1P11), el segundo axioma sorprende por su brevedad y contundencia: “El hombre piensa” (“*Homo cogitat*”) (E2ax.2). El hombre participa de una acción: pensar. No se afirma que el pensar presuponga a alguien que piense pero se parte de una acción de la que es capaz el ser humano y de una *experiencia* que ni empieza ni acaba con él. Que el ser humano piense no es testimonio de superioridad del ser humano sobre el resto de cosas singulares ni le da un lugar privilegiado en la Naturaleza. La proposición evita el enunciado marcado por la primera persona singular. Este ‘*homo*’ es tan común como anónimo. El hombre no se basta a sí mismo pero piensa. Si bien en el ser humano esencia y existencia no coinciden, es característico de todo humano el pensar; en términos de la vinculación con los atributos, esto implicará que el ser humano en tanto que cosa pensante ha de concebirse por medio del atributo pensamiento. La dinámica de pensar lo liga directamente con la expresión pensante de toda la Naturaleza. El hombre piensa pero no están en él los elementos que puedan fundamentar esta acción pensante. Por medio del ser humano se expresa la dinámica misma del pensamiento. Este axioma no se aleja de la definición de idea, como formación de la mente (E2def.3), donde la actividad del ser humano, el formar ideas, ha de ponerse en relación con las diversas facetas de *la realidad mental*. Este acto del ser humano (“*homo cogitat*”) se ve, como afirma Gueroult, desprovisto de los privilegios que Descartes le brindó al *cogito*, “de racionalidad pura, de libre arbitrio, de independencia y autosuficiencia absoluta, primer fundamento de la evidencia y la certeza”.¹³⁵ La edición en neerlandés de la *Ética* en la *Nagelate schriften* añade al lacónico axioma la siguiente frase: “; of anders, wy weten dat wy denken”, “o sea, sabemos que pensamos”. En esta frase se ve aún con más claridad el *nosotros* al que se apunta en estos axiomas. Se trataría, en este caso, como afirma Gueroult de un “hecho anónimo de experiencia corriente”, que no hace solo referencia a la “consciencia intelectual” sino también a la “consciencia imaginativa”, sencillamente, es la consciencia que se nos da de diversos modos del pensar: idea, amor, deseo, alegría,

etc.”.¹³⁶ Pero aunque la lectura de Gueroult parece la más sensata, habría que preguntar con Moreau, por qué Spinoza no escribió que sentimos determinados modos del pensar, haciendo un paralelo con el contenido del axioma 5.¹³⁷ Quizás la respuesta adecuada sea que para Spinoza pensar no sea propiamente sentir, si bien ambos elementos son los peldaños básicos de todo nuestro ser.

Con el tercer axioma podemos saber un poco más sobre lo que este pensar implica:

Los modos del pensar, como el amor, el deseo o cualesquiera de los designados con el nombre de afectos de ánimo, no se dan, a menos que en el mismo individuo se dé la idea de la cosa amada, deseada, etc. En cambio, la idea se puede dar, aunque no se dé ningún otro modo del pensar. (E2ax.3).ⁱ

Hay ‘modos del pensar’ distintos, hay diversas expresiones del pensar. Las modificaciones del ánimo son consideradas como modos del pensar y en tanto que modos han de ser remitidas al pensamiento como atributo.¹³⁸ Lo que este axioma afirma es que todo tipo de modos del pensar posible presupone una determinada instancia pensante: la idea. La idea tiene el contenido pensante mínimo que permite que se den otros modos del pensar más complejos o relacionales, es decir, que remiten a un objeto externo; de ahí que la cosa amada o deseada, sea la idea de lo amado, de lo deseado. Los otros modos del pensar necesitan la idea, mientras que la idea se basta a sí misma.¹³⁹ Se ha hecho el siguiente movimiento: (i) el hombre piensa; (ii) hay diversos modos del pensar, de los cuales la idea es la fundamental; (iii) el hombre forma ideas en la medida que piensa. El giro “se da”, el hecho de que una idea se dé en un individuo, es de suma importancia para comprender la presencia de las ideas, su consistencia.

El hombre piensa, en tanto que ser pensante forma ideas, y esta actividad la hace sin ser una sustancia, sin tener en sí su principio de existencia. Este ser dependiente que piensa, tiene otra marca definitoria: *siente*. Desde la interpelación del pronombre plural ‘nosotros’, se afirma:

ⁱ “Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quicunque nomine affectûs animi insigniuntur, non dantur, nisi in eodem Individuo detur idea rei amatae, desideratae, &c. At idea dari potest, quamvis nullus alius detur cogitandi modus.” (E2ax.3)

Nosotros sentimos que cierto cuerpo es afectado de muchos modos. (E2ax.4).ⁱ

Al igual que el segundo axioma se alejaba de cualquier posesivo como ‘mi pensamiento’, incluso de la primera persona singular ‘yo’, aquí se usa el giro ‘cierto cuerpo’, no *mi* cuerpo. Este cuerpo desposeído de mi ‘yo’, de algún monarca que le ordene que hacer, es afectado de diversos modos. Hay un cuerpo que se ve afectado y por más distintas que sean estas modificaciones, *sentimos* que hay un cuerpo que es el receptáculo de estas afecciones. Nosotros, y aquí se puede afirmar sin miedo a equivocarse que se trata de los seres humanos, sentimos las afecciones, las modificaciones por las que pasa un cuerpo. Hay diversas maneras en que lo corpóreo se expresa, lo esencial es que, tal y como queda expuesto en la primera definición del *De Mente*, por cuerpo, Spinoza entiende “el modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto que se la considera como extensa.” (E2def.1).ⁱⁱ Tanto el ‘*homo*’ del segundo axioma como este “Nos...sentimus” señalan una naturaleza común, lo que Spinoza puede identificar bajo el ‘nosotros’ (*Nos*). Nosotros, seres humanos, tenemos la experiencia de ser cuerpo, de sentirnos en tanto que tal, y, también, la experiencia de pensar, de producir ideas. Somos corpóreos y somos pensantes pero falta todo tipo de auto-fundamentación del ser humano; ser corpóreo y pensante en Spinoza nos lanza hacia la más rica exterioridad, la más compenetrada con el resto de la Naturaleza. El primer axioma adelantaba que no somos sustancias, por lo cual será de esperar que tanto nuestro pensar como nuestro sentir se ligen a algo más esencial que permita nuestro mismo pensar y sentir. La pieza que falta ya la conocemos, son los atributos, y se puede ver cómo la lectura realista de estos se mantiene, se hace indispensable, para entender el ser humano.

El hombre piensa y, además, nosotros seres humanos, sentimos. *Pensar y sentir*: la experiencia humana se juega entre estas dos actividades. Es así que se llega al quinto axioma:

No sentimos ni percibimos más cosas singulares que los cuerpos y los modos de pensar. (E2ax.5).ⁱⁱⁱ

ⁱ “Nos corpus quoddam multis modis affici sentimus.” (E2ax.4)

ⁱⁱ “Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus, ut res extensa, consideratur, certo, & determinato modo exprimit; *vid. Coroll. Prop. 25. p. I.*” (E2def.1)

ⁱⁱⁱ “Nullas res singulares <of niets van de genatuurde natuur /natura naturata/> praeter corpora, & cogitandi modos, sentimus, nec percipimus.” (E2ax.5)

En esto se agota lo que puede vivir lo humano, de lo que puede tener experiencia. Es esto lo que nos concierne, algo ajeno a esto sería despreocuparse de lo humano y, en rigor spinoziano, algo fuera de esto sería puro delirio. Hay aquí una axiomática de lo humano que si se circunscribe a los cuerpos y a los modos de pensar es porque nuestra constitución no es más que la de un ser pensante-corporal (se da tanto un *ser-cuerpo* como un *ser-pensamiento*). La diferencia con la sustancia absolutamente infinita es constitutiva, esta contiene en sí todos los posibles aspectos de la realidad, mientras que el ser humano consta de modos de la extensión y del pensamiento, y nada más. Constitutivamente solo podemos experimentar el sentir y el pensar.

Si bien uno se ve tentado a adscribir estos axiomas a situaciones fácticas y empíricas, vale atender la siguiente argumentación de Gueroult al respecto. Si bien, los cinco axiomas son presentados como verdades de hecho mostradas por la experiencia, son en realidad, para el gran comentarista, verdades eternas. La argumentación se apoya en que estos axiomas se basan en nociones comunes. Para lo cual se recupera del TIE la definición de una verdad eterna como la “proposición que si es afirmativa no puede ser nunca negativa”. Continúa Gueroult afirmando que no es posible negar sin contradicción que el hombre piense porque el pensamiento es una “propiedad necesaria de su noción”. Estos axiomas presentarían de modo *a posteriori* lo que se podrá fundamentar *a priori* una vez se vaya avanzando en el entendimiento tanto de la mente como del cuerpo. Si bien son verdades que se dan en la experiencia están fundamentadas en nociones y esencias que son las que dirigen esta misma experiencia.¹⁴⁰ Gueroult así lo entendió y sintetizaba el contenido de la siguiente manera que esbozamos a continuación. Por el axioma 1 el ser humano no puede ser una sustancia, dado que no implica la existencia necesaria; este ha de ser, entonces, un modo, ya que por la proposición 4 y su corolario y la 16 del *De Deo*, no hay nada más que la sustancia y sus modos. En la medida en que el ser humano piensa ha de incluir modos del pensamiento, de aquí el axioma 2, siendo la idea el modo de pensamiento primordial por su naturaleza como afirma el axioma 3, y será una idea lo que constituya la mente humana. En tanto que sentimos múltiples afecciones, por el axioma 4, y tenemos ideas de las afecciones del cuerpo, tenemos, también, la idea del cuerpo. Como afirma el axioma 5 solo podemos sentir y percibir ideas y cuerpos, y la mente terminará siendo identificada con la idea de un cuerpo existente en acto, la mente no podrá más

que conocer esta idea. El esquema de Gueroult concluye, pues, en que “la esencia del hombre es constituida únicamente por una mente y un cuerpo”, es decir, la proposición 13.¹⁴¹ Estas palabras de Gueroult ayudan a que el lector sopesa la importancia de estos axiomas, a partir de los cuales quedan perfectamente retratados los trazos básicos de lo humano para nuestro autor.

La argumentación de Gueroult no impide que Moreau vuelva a decir con contundencia que “el término de axioma no debe hacernos caer en una ilusión: se trata de dar cuenta de una presencia, no una verdad evidente y necesaria”.¹⁴² Habría que admitir que el punto de partida de los axiomas en cuestión no puede sino basarse en la experiencia de sentir y pensar, ahora bien, siguiendo paso a paso las demostraciones geométricas de Spinoza, también es posible darle un fundamento apriórico a estas nociones. No se ha de olvidar la relación de Spinoza y de su lector y cuánto puede favorecer este reconocimiento mínimo y básico de la experiencia humana (como pudimos ver en el *Apéndice*) para que todos aquellos que quieran entender la *Ética* puedan encontrar una vía de reconocimiento cercana para tesis, que en muchas ocasiones, atentan contra las ideas más consolidadas que el ser humano tienen de sí mismo.

3.3. *No-reduccionismo: Dios como principio integrador*

En el inicio de la segunda parte de la *Ética* evidenciamos un corte considerable que pasa de la consideración de la naturaleza de las cosas en general (*De Deo*), a lo que en palabras de Macherey, “interesa, específicamente, a la mente humana, en vistas de las condiciones de su liberación”.¹⁴³ Por supuesto, esta delimitación de perspectiva se hace desde adentro, desde la intimidad misma de la naturaleza de las cosas. La primera proposición de la segunda parte de la *Ética* concibe a Dios como cosa pensante:

El pensamiento es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa pensante. (E2P1).ⁱ

ⁱ “*Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans.*” (E2P1)

Un pensamiento singular, una idea, es un modo que, en cuanto tal, expresa la naturaleza divina de un modo cierto y determinado. La demostración remite al corolario de la proposición 25 del *De Deo*, el cual perfila claramente cuál es el estatuto de una cosa singular para Spinoza: “Las cosas particulares no son nada más que afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos en los que los atributos de Dios se expresan de una cierta y determinada manera.”ⁱ

Los modos dependen de sus atributos para poder ser y para poder ser concebidos. Un modo no es una instancia independiente sino que es constitutivamente dependiente. Aquello de lo que dependen son los atributos, que son la esencia misma de Dios y no algo distinto a su esencia o algo puesto sobre su esencia. Las cosas singulares son modos, es decir, *afecciones* de Dios, en otro lenguaje, modificaciones de la realidad, que la determinan de un modo preciso. Esta precisión es lo que se pretende resaltar con la frase “de cierta y determinada manera” que le da concreción a lo que es expresado: la esencia infinita de la sustancia única. En lo que corresponde a la primera proposición de esta segunda parte, las cosas singulares que dependen de su atributo son los pensamientos singulares que expresan la esencia divina en tanto que “cosa pensante”, es decir, según el atributo del pensamiento. Solo por medio de este atributo infinito en su género es que pueden ser y concebirse pensamientos finitos y singulares. Todos los pensamientos singulares *implican*, para poder ser y ser concebidos, al atributo pensamiento.

Esta primera proposición inscribe el pensamiento en la infinita potencia de la realidad de las cosas. El pensamiento no es algo ajeno a la Naturaleza, no la trasciende, sino que expresa, desde la virtud que es la suya, la realidad. Esta tesis característica de Spinoza, se ve reforzada en el escolio:

Esta proposición también resulta evidente por el hecho de que podemos concebir un ser pensante infinito. Pues, cuantas más cosas puede pensar un ser pensante, más realidad o perfección concebimos que contiene. Por tanto, el ser que puede pensar infinitas cosas en infinitos modos, es necesariamente infinito en su capacidad de pensar. Dado, pues, que, si sólo atendemos al pensamiento, concebimos un ser infinito, el pensamiento es necesariamente (*por 1/d4 y 1/d6*) uno de los infinitos atributos de Dios, como queríamos. (E2P1s).ⁱⁱ

ⁱ “Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo, & determinato modo exprimuntur.” (E1P25c)

ⁱⁱ “Patet etiam haec Propositio ex hoc, quòd nos possumus ens cogitans infinitum concipere. Nam quòd plura ens cogitans potest cogitare, eò plus realitatis, sive perfectionis idem continere concipimus; ergo

Aunque no se mencione en este escolio, la proposición 9 del *De Deo* juega un papel importante en la argumentación: “Cuanta más realidad o ser tiene cada cosa, tantos más atributos le pertenecen.”ⁱ Decir de Dios que es una cosa pensante es afirmar su realidad como pensante. El lector de la *Ética* ha de fijarse en cómo la disyunción ‘o’ (*sive*) es totalmente incluyente y no agota nada. Dios no es cosa pensante y nada más, sino que es cosa pensante entre otras infinitas cosas. Para Spinoza, si podemos concebir un ser pensante infinito, como es el caso, esta proposición tendría que ser evidente (“*pater*”). También le resulta evidente (“*pater*”) a Spinoza la proposición 9 del *De Deo*. La evidencia de esta última proposición se remite, según su demostración, a la definición de atributo (“Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia.”). Mientras más realidad tenga un ser más atributos le competen, es tanto como decir, más maneras hay para conocer aquello que es constitutivo de su esencia. Una lectura subjetivista de los atributos evidencia su fracaso porque el atributo solo es percibido en tanto que *expresa la esencia misma de la cosa*. Si la realidad de una cosa es infinita, su esencia se expresará de maneras infinitas sin dejar de ser una y la misma cosa. Aquí hay una dificultad de comprensión, sobre todo, si se entiende el concepto de esencia como algo unidimensional. Spinoza quiere decirnos que si concebimos a esa naturaleza infinita, infinitos serán los modos en los que esa realidad pueda darse. Cuantas más cosas pueda pensar un ser, más realidad o perfección tendrá en tanto que pensante, si se da un ser que pueda pensar infinitos pensamientos en virtud de esa perfección será, a su vez, infinito en tanto que cosa pensante.

Macherey hace notar como la expresión *ens cogitans*, que se encuentra dos veces en el escolio a esta primera proposición de la segunda parte, afirma que el pensamiento es en sí mismo *algo*, no en relación con algo externo que es pensado sino que *es* un “ser pensante”. Siendo *algo* implica una esencia y esa esencia, a su vez, expresa todo lo que esté implicado en ella. No hay un orden del ser y un orden del pensar, el pensar es parte del orden del ser, que dada su actividad produce múltiples efectos que se *siguen* de su esencia misma y siguen el orden que le es propio.¹⁴⁴ O parafraseando la proposición 16

ens, quod infinita infinitis modis cogitare potest, est necessariò virtute cogitandi infinitum. Cùm itaque, ad solam cogitationem attendendo, Ens infinitum concipiamus, est necessariò (*per Defin. 4 & 6. p. I*) Cogitatio unum ex infinitis Dei attributis, ut volebamus.” (E2P1s)

ⁱ “*Quò plus realitatis, aut esse unaquaque res habet, eò plura attributa ipsi competunt.*” (E1P9)

del *De Deo*, de Dios como cosa pensante han de seguirse infinitos pensamientos singulares y de infinitas maneras.

La segunda proposición, “*La Extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa.*”ⁱ, con una estructura gramatical idéntica a la anterior, afirma que Dios es una cosa extensa. Dios es cosa pensante o (*sive*) cosa extensa o ‘x’, es decir, otros atributos que no podemos conocer. La escueta demostración solo comunica al lector que esta procede de la misma manera que la proposición anterior; lo que, en el fondo, es una lástima porque son estas proposiciones las que conducen al malentendido “paralelismo” y vale la pena repetirse todo lo necesario para exponer del modo más claro un pensamiento novedoso. Si el procedimiento es el mismo, se trata de afirmar la máxima realidad de aquella cosa que es posible concebir como infinita y uno de los modos en que expresa su realidad sería en tanto que cosa extensa, pero sigamos con cautela. Si se permite el *mismo* procedimiento es porque se trata de la *misma* cosa (Dios o la Naturaleza infinita). Si se hace el ejercicio de escribir la demostración de la proposición segunda a la luz de la demostración de la proposición primera, el resultado sería el siguiente: “Las cosas extensas singulares, es decir, esta o aquella cosa (extensa), son modos que expresan la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera (*por el Corolario de la Proposición 25 de la Parte I*). Por lo cual, compete a Dios un atributo cuyo concepto implican todas las cosas (extensas) singulares, y por medio del cual son concebidos. Es, pues, la Extensión uno de los infinitos atributos de Dios, que expresa la esencia eterna e infinita de Dios (*ver Def. 5 de la Parte I*), o (*sive*) Dios es una cosa extensa.”. Lo que hemos hecho ha sido redactar la demostración pero en referencia a Dios como cosa extensa, quizás, desde esta perspectiva, se logre ver cómo lo mismo para Spinoza puede expresarse de modos distintos sin ser modos simétricos. Las cosas extensas son afecciones de la divinidad, modos del atributo extensión, al igual que las ideas singulares son afecciones de la divinidad, modos del pensamiento.

De estas dos proposiciones se puede afirmar que se siguen de la esencia de Dios ideas y cosas extensas (lo que es consecuente con la axiomática de lo humano basada en el *sentir* y el *pensar*); expresiones distintas, en su género, de la misma cosa. Dios no es una cosa pensante por oposición a una cosa extensa, ni una cosa extensa por oposición a

ⁱ “*Extensio attributa Dei est, sive Deus est res extensa.*” (E2P2)

una cosa pensante. Dios puede ser percibido tanto como una cosa extensa o como una cosa pensante, su virtud se expresa de estas dos maneras sin que ello implique desgaste de la esencia divina misma.¹⁴⁵ La esencia de por sí es expresiva, es la realidad en sus manifestaciones. Por el momento sabemos que las ideas y los cuerpos son afecciones de los atributos de Dios. Lo estrictamente spinoziano en este punto es considerar que tanto el pensamiento como la extensión tienen, en palabras de Macherey, una “realidad objetiva que, en primer lugar, ha de ser considerada en sí misma, como soporte de las determinaciones o modificaciones que son sus afecciones”.¹⁴⁶

Si la inscripción del pensamiento en el orden del ser tiene consecuencias filosóficas importantes, no menos las tendrá afirmar que Dios se expresa en los cuerpos, de un cierto y determinado modo. Dios se expresa sin agotarse en sus modos. Conocer a Dios es conocerlo por medio de sus modos, expresiones de sus atributos. Si Dios no se expresara de una manera legible para los humanos, ¿cómo conocerlo? De otra manera: la realidad se expresa de tal manera que es posible el conocimiento humano. La realidad es inteligible. No hay misterio en Spinoza, hay infinitud: infinitas modificaciones de lo real. No agotándose en sus modos, la apelación a los atributos es esencial. Los cuerpos se conciben y son gracias al atributo extensión. Wolfson ve en la conclusión de que Dios se expresa en los cuerpos una posición crítica frente aquellos que defienden la inmaterialidad divina. Una crítica racional, si se entiende que conocer es conocer por causas como es el caso para Spinoza, se preguntaría cómo un Dios inmaterial puede ser la causa de un mundo material. El razonamiento lleva a Spinoza no a negar la materialidad del mundo, sino a cuestionar la inmaterialidad divina.¹⁴⁷ Al igual que una idea singular, un cuerpo finito – corruptible – expresa la esencia divina y eterna. Lo finito es parte, depende, de lo infinito. Sin desacreditar las palabras de Wolfson, Spinoza pudo haber llegado a la conclusión de que Dios es una cosa extensa por vía totalmente afirmativa y no meramente crítica. También la realidad se da, se expresa, por medio de los cuerpos. Estos cuerpos no pueden ser concebidos por sí mismos, necesitan algo cuyo concepto está implicado en su existencia. Spinoza primero atiende a la inteligibilidad de lo que se expresa en la realidad, antes que hacer un comentario crítico. Su perspectiva afirmativa de la realidad en sus diversas expresiones pone de manifiesto, por defecto, las incoherencias de otras posturas.

Si bien ambas proposiciones afirman algo sobre Dios, haciendo explícitos dos de sus atributos, la demostración (de la proposición 1, de la que dependen las dos proposiciones) comienza desde la perspectiva modal. Específicamente desde la óptica modal humana, por eso Macherey afirma al respecto que las primeras dos proposiciones del *De Mente* son formuladas desde la perspectiva propia de la mente humana; dado que se trata de los únicos atributos que podemos conocer.¹⁴⁸ Tanto los pensamientos singulares como los cuerpos se toman como modos en los que se expresa la esencia de Dios. Un modo, por definición (E1def.5), depende de otra cosa y como se concluyó en la proposición 15 del *De Deo*, “Todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni ser concebido”. Spinoza parte de los fundamentos esbozados en el *De Deo* pero a partir del inicio del *De Mente* se da un cambio de perspectiva que va desde la descripción fija y eterna de la naturaleza de las cosas en su infinita fecundidad (*De Deo*) a la acotación de lo infinito, a la primera y clara delimitación de lo absolutamente ilimitado al iniciar esta segunda parte. Spinoza nos ha brindado, por lo menos, dos señales claras de este reajuste de la óptica. En primer lugar el prólogo-guía y, en segundo lugar, los axiomas tan sesgadamente humanos (no estoy tomando en consideración las definiciones, en las cuales también se anticipa el corte modal que se presenta en esta parte). Spinoza espera al inicio de esta parte para salir, de modo claro y definitivo, de la neutralidad de los infinitos atributos y de las infinitas modificaciones. No hay en todo el *De Deo* algún momento donde el *sentir* y el *pensar* humanos tengan algún tipo de peso específico, menos aún donde el problema de la *salvación* o salud (*salus*) parezca ser central; incluso, el *Apéndice* tiene un calado más crítico (donde se nos anuncia que la perspectiva de la crítica no se hace desde el análisis de la mente, el cual comienza justo en los textos que estamos discutiendo en estos momentos), siendo una meditación que desmonta más que crea, aunque toda meditación para Spinoza es, principalmente, una meditación sobre la vida.

En el *De Deo* están contenidos los principios de toda la *Ética* y de toda ética pero no es estrictamente ético. Maticemos, con estos principios cabría pensar otro libro, otros temas, otros objetos de estudio distintos al conocimiento de la mente humana y su beatitud. En esencia no pretendemos contradecir la opinión de Macherey sobre el trasfondo ético de la primera parte de la *Ética*.¹⁴⁹ Pero entendemos que el comienzo de la segunda parte marca el punto decisivo ético mediante un primer paso, ya no fundamental – aunque en parte también – sino *estratégico*, desde la consideración de

Dios como cosa extensa y pensante hasta la deducción, a partir de estos elementos esenciales de la Naturaleza, del ser humano. Después de completado esto, la *Ética* sigue su cauce describiendo los diversos modos en los que podemos percibir y formar conceptos, discutiendo sobre cómo podemos entender y analizar los afectos que condicionan nuestro *estar* en tanto que seres corporales-pensantes y cómo es posible gobernarlos de tal manera que *seamos* tanto como podamos llegar a ser. Ahora bien, el *De Deo* es el paso indispensable para todo el esfuerzo posterior, es el trabajo intelectual que permite poner en su lugar al ser humano en relación con el resto de la Naturaleza, es la vía precisa para lograr la inteligibilidad de esta sin caer enredados entre la realidad y el deseo. El aprendizaje del orden del filosofar tal y como se expone en el *De Deo* se orientará al ser humano. Este libro titulado *Ética* no comienza ni con máximas ni con reglas de vida y los efectos prácticos de la doctrina se señalan de modo posterior al estudio de los fundamentos en los que esta se basa: la construcción geométrica de un plano que es toda la realidad concebida desde el núcleo de su profunda inteligibilidad. Vivir, por lo menos en tanto que humano, es poder conocer. Con mucha maestría expresa De Dijn que el entendimiento no-antropocéntrico de lo real cumple una función inevitablemente antropocéntrica. Más allá de la paradoja, la búsqueda de la salvación (*salus*) en Spinoza, problema antropocéntrico por excelencia, está emancipada de soluciones antropocéntricas consoladoras. Leamos al propio De Dijn: “Una posición metafísica anti-antropocéntrica se muestra esencial para alcanzar la solución correcta de nuestro inevitablemente antropocéntrico problema de la salvación.”¹⁵⁰

3.3.1. *Cuerpo y mente como parte de la Naturaleza*

La concepción infinita de la divinidad evita, entre otros problemas, una posible acusación a Spinoza de antropocéntrico. En el fondo se nos describe a Dios como cosa pensante y como cosa extensa, lo que puede ser interpretado como una proyección de los elementos de la *axiomática de lo humano* (sentir y pensar). Para evitar estos problemas, Spinoza es tan cuidadoso que procede a una acotación de lo infinito desde la consciencia de finitud. Desde el inicio de la segunda parte se nos señala el límite irrebাসable del conocimiento humano. El horizonte práctico le da el sentido suficiente a este límite y la operatividad le da precisión al conocer. A este último respecto, es de

sumo interés la respuesta de Spinoza a Oldenburg en la carta 32. Por lo menos desde 1661 Oldenburg intenta comprender la noción de Dios spinoziana, cuatro años más tarde y dando testimonio de su confusión, le escribe al filósofo, en nombre de R. Boyle y de él mismo, que: “Ante todo si ha hallado alguna luz en la ardua tarea de conocer cómo concuerda cada parte de la naturaleza con su todo y cómo se conecta con las demás, le rogamos afectuosamente que nos lo comuniquen.” (Ep 31). Spinoza se verá conducido a explicar mejor sus posiciones pero se le exige al filósofo más de lo que este puede afirmar:

...para que conozcamos cómo cada parte de la naturaleza concuerda con su todo y de qué forma se conecta con las demás, supongo que usted me pide las razones por las que estamos convencidos que eso es así. Pues conocer cómo realmente están conectadas y cómo cada una concuerda con su todo, ya he dicho en mi carta anterior que lo ignoraba; puesto que para conocer eso sería necesario conocer toda la naturaleza y todas sus partes. (Ep 32).ⁱ

Spinoza no sabe cómo, específicamente, cada parte *concuerda* con su todo, pero sí, que las cosas como partes de un todo se *ajustan* o *concuerdan* unas con otras. Las palabras de Spinoza presentan un *límite* y un *horizonte*. El límite: su consciencia de finitud, su estar en lugar. El horizonte: lo infinito como indeterminado de una potencia inagotable de lo real, que no acaba ni empieza con el ser humano. El ser humano siempre es una parte entre otras partes y nunca una totalidad.

La argumentación se basa en dos relaciones, por una parte, la relación que se da entre una parte y su todo, y, por otra, la relación entre partes. Spinoza llama la atención sobre partes que no se contradicen con otras partes sino que se conectan, y en la medida en que estas partes concuerden entre sí forman un todo. En la carta Spinoza afirma lo siguiente:

Por conexión (*coherentia*) de las partes no entiendo, pues, otra cosa sino que las leyes o naturaleza de una parte de tal manera se ajustan a las leyes o naturaleza de otra parte, que no existe la mínima contrariedad entre ellas. (Ep 32).ⁱⁱ

ⁱ “Ubi quaeris, quid sentiam circa quaestionem, quae in eo versatur, ut cognoscamus, quomodo unaquaeque pars Naturae cum suo toto conveniat, & quâ ratione cum reliquis cohaereat, puto te rogare rationes, quibus persuademur unamquamque Naturae partem cum suo toto convenire, & cum reliquis cohaerere. Nam cognoscere, quomodo reverâ cohaereant, & unaquaeque pars cum suo toto conveniat, id me ignorare dixi in antecedenti meâ Epistolâ; quia ad hoc cognoscendum requireretur totam Naturam, omnesque ejus partes cognoscere.” (Ep 32)

ⁱⁱ “Per partium igitur cohaerentiam nihil aliud intelligo, quàm quòd leges, sive natura unius partis ità sese accommodat legibus, sive naturae alterius, ut quàm minimè sibi contrarientur.” (Ep 32)

Es desde la comunidad en la legalidad de la Naturaleza que se da el siguiente paso respecto del todo:

En cuanto al todo y las partes, considero a las cosas como partes de algún todo en tanto en cuanto se ajustan realmente unas a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible; por el contrario, en cuanto discrepan entre sí, cada una de ellas forma en nuestra mente una idea distinta de las demás, y se considera por tanto como un todo y no como una parte. (Ep 32).ⁱ

Hasta el momento, el filósofo se está refiriendo a la realidad extensa. Estas formulaciones tendrán un tono más acabado, aunque breve, en el pequeño tratado de física que sigue al escolio de la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética*. Todo cuerpo físico al ser concebido por medio del atributo extensión y por mantener unas determinadas leyes de movimiento, no solo mantiene una conexión con los otros cuerpos, sino que dicha concordancia permite entender a todos los cuerpos como partes de un todo, llegando a la afirmación de que “toda la naturaleza es un individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin cambio alguno del individuo total” (Escolio después del lema 7 de la proposición 13).

No es lo mismo afirmar la conexión de las cosas entre sí y su concordancia en un todo, que tener el conocimiento de cómo están unidas entre sí y de cómo forman un todo. Este paso de omnicomprensión no es posible por dos razones, primero, para ello se necesitaría un conocimiento exhaustivo de toda la Naturaleza y de todas sus partes y, segundo, el objeto que se quiere conocer es ilimitado. Dicho de otra manera, nuestro conocimiento de cómo se dan específicamente todos los vínculos y relaciones entre las partes y el todo se ve limitado no solo por los límites propios del conocimiento humano, sino, en palabras de Spinoza, porque “la naturaleza del universo no es limitada (...) sino absolutamente infinita, sus partes son de mil maneras moduladas por esa naturaleza de poder infinito y son forzadas a sufrir infinitas variaciones.” (Ep 32).ⁱⁱ El cuerpo de lo real es modulado “de mil maneras”, no de modo caprichoso, sino a partir de las “infinitas variaciones” producidas por la potencia inagotable de lo real bajo un orden, el

ⁱ “Circa totum, & partes considero res eatenus, ut partes alicujus totius, quatenus earum natura invicem se accommodat, ut, quoad fieri potest, inter se consentiant, quatenus verò inter se discrepant, eatenus unaquaeque ideam ab aliis distinctam in nostrâ Mente format, ac proinde, ut totum, non ut pars, consideratur.” (Ep 32)

ⁱⁱ “& quoniam natura universi non est, ut natura sanguinis, limitata; sed absolutè infinita, ideò ab hæc infinitae potentiae naturâ ejus partes infinitis modis moderantur, & infinitas variationes pati coguntur.” (Ep 32)

mismo para toda la naturaleza, el orden que responde a su producción efectiva. Cada modulación o variación, esto es, cada modo, depende para ser y para ser concebido de la sustancia infinita. El cuerpo, cualquier cuerpo incluyendo el nuestro, es una “parte de la naturaleza”, una parte en conexión con otras partes cuya conexión da cuenta de un todo; el todo que es la sustancia infinita en tanto que se expresa como una realidad extensa. La noción de ‘parte’ cobra un papel esencial porque coloca todos los modos en un entramado de relaciones, se es parte entre partes, se es parte de algo, lo que implica un sentido de *participación*, en el sentido más íntimo de estar siendo partícipe de algo que, siendo infinitamente superior que cada modo, necesita para su despliegue la fuerza modal de cada parte. La existencia modal participa desde la finitud de la existencia infinita. Y como veremos inmediatamente esto no se refiere solo a la expresión modal extensa.

La convicción de que el cuerpo humano es una parte de la Naturaleza en tanto que esta se expresa de modo extenso, irá acompañada por la convicción de que también la mente humana será una parte de la Naturaleza, pero siguiendo la lógica interna al spinozismo, en tanto que se expresa como cosa pensante. Honestamente, Spinoza ha de defender su posición teórica ante adversarios muy diversos. Si bien insiste en que la extensión es un atributo de la sustancia infinita, aunque aún no le haya hecho ver claramente a Oldenburg que esta sustancia es Dios, las discusiones teóricas y teológicas que esto conlleva son de no poca consecuencia, dadas las implicaciones que se siguen de afirmar que Dios es cosa extensa (como se afirma en E2P2). Como se había señalado previamente, al finalizar la carta 6 y su discusión sobre el nitro, Spinoza le confiesa su preocupación sobre la publicación de su “opúsculo completo”. Spinoza admite que siente “verdadero horror por las disputas” y entre las cosas que le obligan a ser cauteloso sobre la publicación de sus ideas, dado el disgusto predecible de los teólogos, está el atribuirle a Dios cosas que son consideradas por estos como “creaturas”. Sobre todo, estas consecuencias se siguen de que nuestro autor no separa “a Dios de la naturaleza tanto como lo hicieron todos aquellos de que tengo noticia” (Ep 6). Ciertamente, la extensión en tanto que atributo será uno de los modos en que Dios *es*, por lo cual, toda modificación del mundo físico es una expresión de Dios, y toda cosa extensa es una parte de Dios, específicamente del atributo extensión. Con esto, Spinoza, ya sabía que tenía suficiente para escandalizar a los teólogos. Pero, y de sumo interés para quien esto escribe, el concepto de Dios que Spinoza concibe es tan

integrador y tan intrínseco a nuestra experiencia mundana, que de la misma manera afirmará una potencia de pensar en la Naturaleza. Leamos las contundentes palabras de Spinoza:

Por lo que respecta a la mente humana, también considero que es una parte de la naturaleza, y la razón es que yo afirmo que en la naturaleza se da también un poder infinito de pensar, el cual, en cuanto es infinito, contiene en sí objetivamente toda la naturaleza, y sus pensamientos proceden del mismo modo que la naturaleza, es decir que su objeto (*ideatum*). Afirmo, además, que la mente humana es ese mismo poder, no en cuanto que es infinito y percibe toda la naturaleza, sino en cuanto que es finito, es decir, en cuanto sólo percibe el cuerpo humano, y en este sentido afirmo que la mente humana es una parte de cierto entendimiento infinito. (Ep 32).ⁱ

El compromiso inmanentista spinoziano no es solo un compromiso ‘materialista’, sino que es también un compromiso con el pensamiento dentro de este nuestro único mundo. Si nos remitimos a la primera carta que Oldenburg le escribe a Spinoza, ya sobresale este importante tema bajo el rótulo del “pensamiento infinito”, siendo este uno de los temas que discutieron en el encuentro en Rijnsburg (Ep 1). El pensamiento no es algo que empiece ni acabe con la consciencia del ser humano. La mente, en tanto que modulación del pensamiento, es parte de la Naturaleza, al igual que el cuerpo. No se trata tanto de *tener* una mente y un cuerpo, sino de *participar* de la potencia de pensar y de la potencia productora de infinitas variaciones corpóreas, que constituyen la potencia infinita de lo real. En este tipo de matización tan propiamente spinoziana es donde naufragan tanto las lecturas materialistas como las lecturas espiritualistas o idealistas de nuestro autor. La Naturaleza, de modo complementario y simultáneo, sufre variaciones intelectuales y extensas. La mente humana, que será definida en la *Ética* como idea del cuerpo, es parte de este “entendimiento infinito” desde su finitud. En esta carta nos encontramos con los dos pasos iniciales para entrar en Spinoza, su noción de Dios, como sustancia absolutamente infinita, y la potencia real de sus variaciones pensantes y extensas, siendo el ser humano, parte de estas variaciones. Utilizando una fórmula en parte deleuziana, se trata de la idea que *somos* y del cuerpo que *somos*. Aparte de *tener* ideas, *soy* una idea, en vez de *tener* un cuerpo

ⁱ “...quòd autem ad Mentem humanam attinet, eam etiam partem Naturae esse censeo; nempe quia statuo, dari etiam in naturâ potentiam infinitam cogitandi, quae, quatenus infinita, in se continet totam Naturam objectivè, & cujus |cogitationes procedunt eodem modo, ac Natura, ejus nimirum ideatum. Deinde Mentem humanam hanc eandem potentiam statuo, non quatenus infinitam, & totam Naturam percipientem; sed finitam, nempe quatenus tantum humanum Corpus percipit, & hâc ratione Mentem humanam partem cujusdam infinti intellectûs statuo.” (Ep 32)

soy un cuerpo y toda idea y todo cuerpo es parte integral de la producción necesaria que se sigue de la infinitud de la Naturaleza.

¿De qué modo, entonces, llamar a esta experiencia del pensar? La situación de no-reduccionismo a la que Spinoza enfrenta al lector ha sido nombrada de diversas maneras por aquellos estudiosos que han logrado compenetrarse mejor con el pensamiento spinoziano y no se han amparado en tópicos como el llamado “paralelismo” (o la simple clasificación como panteísmo, monismo, etc.). Por ejemplo, C. Jaquet se refiere a una “lógica de la inteligibilidad máxima”, apoyándose en que cada atributo expresa la esencia de Dios o la Naturaleza. Por su parte, Zourabichvili llama “materialismo integral” al hecho de que cada atributo es considerado como un tipo de materia cuya producción se entiende en su lógica respectiva. El aspecto ‘integral’ se revela en la medida en que estas materias son idénticas unas a otras, dado que en el fondo se trata de lo mismo¹⁵¹, sin olvidar que cada atributo tiene su propia lógica productiva.

Tanto el giro de la “lógica de la inteligibilidad máxima”, que hace referencia a la relación entre los atributos y nuestros modos de conocer, y la designación de “materialismo integral”, nos parecen que van en el camino adecuado. La palabra ‘íntegro’ remite a lo entero, lo que es tan completo como perfecto, a lo que nada le falta y así es el Dios de Spinoza. El Dios de Spinoza es un modo de concebir la *entereza de lo real* en su completud. Dios es para Spinoza un *principio integrador* que integra en sí realidades heterogéneas (lo extenso, lo pensante...). Dios, o la Naturaleza o la sustancia absolutamente infinita, es íntegro, entero e integrador. Dios es *tan múltiple como entero*. Entender la multiplicidad de los acontecimientos aunándolos en el principio integrador es atender al orden del filosofar tal y como lo entiende nuestro pensador. Esta búsqueda viene asentándose en Spinoza por lo menos desde el TIE (parágrafos 38 y 42). Ensayemos pensar a Dios como este *principio integrador*, haciéndole justicia también al aspecto *íntegro*, entero, que subyace a esta denominación.

3.4. *El darse de la idea de Dios.*

La proposición 3 del *De Mente* afirma lo siguiente:

En Dios se da necesariamente la idea, tanto de su esencia como de todas las cosas que se siguen necesariamente de esa misma esencia. (E2P3).ⁱ

La proposición se instala desde la naturaleza de Dios en tanto que es considerada como pensante, lo que implica dos cosas. Primero, que la manera en la que se expresa el atributo pensamiento es por medio de modos del pensamiento, esto es, pensamientos singulares o ideas. El pensamiento no se expresa como un cuerpo singular, ni como algo indefinido o no reconocible – si este fuera el caso no podría ser percibido por el ser humano –, sino que se expresa por medio de ideas. Un modo del pensamiento depende de su atributo y este expresa la esencia divina, lo cual implica que la idea (modo) y el pensamiento (atributo) son parte de la Naturaleza. El pensamiento tiene una realidad propia (una materia propia como diría Zourabichvili) y esta materia está inscrita en la realidad de todo lo que es en Dios o la Naturaleza. Por otra parte, se ha de poner de manifiesto la carga del enunciado: “En Dios hay (*datur*)...”. El pensamiento expresa una faceta de la esencia divina, y de esta, en virtud de su esencia infinita, se siguen infinitas cosas de infinitas maneras. Si uno se acerca a esa esencia desde la lógica propia del pensamiento, el resultado será que de la naturaleza divina, en tanto que cosa pensante, se siguen infinitas modificaciones o pensamientos singulares.

Si la potencia infinita se expresa por medio de ideas, ¿qué será lo ideado por estas ideas producidas? Primeramente, lo ideado por la idea principal será la esencia de Dios o la Naturaleza. Es esta esencia la que contiene en sí el resto de infinitas cosas que se siguen de ella. La idea de Dios, siendo una idea producida, se convierte en el nexo conectivo con el resto de ideas y sus interrelaciones infinitas. Se parte aquí del primado de la esencia, a la hora de concebir o formar una idea. Lo importante es considerar el aspecto genético, el cual explica la producción de esa idea y de todo lo que se sigue de ella. La idea de la esencia de Dios implica el resto de ideas, sería la idea de todo lo que

ⁱ “*In Deo datur necessariò idea, tam ejus essentiae, quàm omnium, quae ex ipsius essentiâ necessariò sequuntur.*” (E2P3)

se sigue de la esencia de Dios. Dado que todo lo que se sigue de Dios se sigue necesariamente de su esencia, en la idea de su esencia están implicadas todas las ideas concebibles. Hay un modo conceptual, ideal, de entender todas las modificaciones de la realidad. Desde este punto de vista, se considera la esencia misma de la Naturaleza desde el atributo pensamiento. Si la idea de Dios recoge el resto de ideas es porque de su esencia se siguen necesariamente – atendiendo a su realidad – infinitas ideas.

Ahora bien, hay una diferencia entre la idea de una cosa singular que se sigue de la esencia de Dios, y la idea de Dios, en tanto que idea de la esencia a partir de la cual se siguen todas las cosas. Esta distinción aparentemente de rigor teórico es esencial en términos éticos porque cuando Spinoza abogue por el esfuerzo de conectar cualquier idea inadecuada a la idea de Dios, en tanto que idea de la Naturaleza misma, se entenderá su papel des-subjetivante: romper con la falsa concepción de una idea aislada y ponerla en relación con el resto de ideas, que es lo mismo que ponerla en relación con el complejo sistema causal determinativo que la produce en su registro pensante. De la proposición primera del *De Mente* sabemos que Dios es una cosa pensante, de la tercera, que en tanto que cosa pensante, produce una idea de sí mismo y de todo lo que se sigue de su esencia. La idea de Dios, dicho en otros términos, recogería todo lo que hay de inteligible y de posibilidad de conocimiento adecuado en la productividad infinita de lo real, lo que implica que no se trata de un texto cerrado sino de una continua expresión, no arbitraria, sino necesaria, que expresa la realidad de todo lo que está determinado a llegar a ser; se excluye, por lo tanto, lo imposible o lo contradictorio. Esta idea de Dios permite pensar toda idea por venir. Todo nuevo modo singular del pensamiento se sigue de una red inter-determinativa que la precede y la causa, toda nueva idea, a su vez, producirá efectos nuevos que determinarán otras ideas, etc.

El pensamiento no es algo que le pertenezca a tal o cual modo pensante, sino algo que atraviesa toda la realidad, en la medida en que expresa un elemento constituyente de la misma. No hay pensamientos “míos” o “tuyos” sino que al pensar se es parte de la expresión pensante de la realidad. Por eso cuando “yo” pienso, cuando tengo una idea, es la Naturaleza la que piensa (o para evitar la extrañeza, puede ser más correcto afirmar, como también hace el propio filósofo, que se *da* en la Naturaleza el pensamiento). Spinoza es consciente de la dificultad de su planteamiento, sobre todo para los hábitos más normales de lo que hoy llamaríamos una “psicología popular”. De

alguna manera, Spinoza nos deja sin “adentro” alguien podría argüir. De lo contrario, se podría contra-argumentar, lo íntimo “nuestro” es parte de lo íntimo de toda la realidad: somos una manera determinada y necesaria, de lo que se sigue de la realidad. Mark logra resaltar este punto cuando afirma que: “al formar la idea de cualquier objeto particular debemos considerar sus relaciones con otros objetos y somos llevados a concebir, como el límite lógico del procedimiento, el sistema auto-suficiente de las cosas interconectadas.”.¹⁵² Este sistema no es otro que la idea de Dios o según la frase que encontramos en la correspondencia el “entendimiento absolutamente infinito” (Ep 64). Encontrarnos con esta fórmula al inicio de la segunda parte de la *Ética* cobra una total coherencia interna porque de lo que se trata es del modo infinito inmediato del atributo pensamiento, como ya tuvimos la ocasión de discutir (Cap. 2., 2.2.3.3. *Los modos infinitos inmediatos y mediatos*). Estamos instalados en la productividad divina, en lo que se sigue de Dios, por lo que nos debemos situar en la Naturaleza entendida como naturada. Que haya un registro pensante (ideal o conceptual) de la Naturaleza en términos de *natura naturata* implica que la producción de ideas es interna al único orden productivo de lo real. Los pensamientos también son efectos de Dios.

Antes de seguir con la discusión, aclaremos, de la mano de Macherey, que el ‘entendimiento absolutamente infinito’ es la misma cosa que la idea de Dios. Con las palabras justas el crítico francés explica que: “El entendimiento infinito es precisamente la idea de Dios que reúne en su orden todos los efectos que se siguen de la potencia de Dios en tanto que es cosa pensante: todo lo que hace Dios lo hace en virtud de la necesidad de su esencia y lo piensa, en el sentido de que él forma la idea, necesariamente, siguiendo el mismo orden que determina también las otras manifestaciones de su potencia.”.¹⁵³ La constatación textual de esta aseveración se ve en los pasos que, a partir del *darse* de la idea de Dios (E2P3), se toman en la proposición 4 y en su demostración como en el corolario de la proposición 11 del *De Mente*. Estas tres referencias se discutirán, lo que queremos resaltar en este momento es como Macherey, para reafirmar la co-extensión entre los términos ‘entendimiento absolutamente infinito’ e ‘idea de Dios’, indica que se usan dos términos para referirse a la misma cosa; lo que se hará explícito en el paso que se da de la proposición 4 a su demostración, donde en el enunciado principal se usa la expresión ‘idea de Dios’ y en la demostración, en referencia a lo mismo, la expresión utilizada es ‘entendimiento absoluto’ para, posteriormente, encontrarnos ambos términos transformados en la

sinfética expresión ‘entendimiento infinito de Dios’ en el importante corolario de la proposición 11.¹⁵⁴

Siendo la noción ‘idea de Dios’ una de las más complejas en la *Ética*, resulta útil examinar lo que han dicho algunos de los más importantes intérpretes de la obra spinoziana al respecto. La fórmula ‘idea de Dios’ no aparecerá hasta la próxima proposición pero se entiende que es la idea descrita en la proposición 3: *la idea que se da en Dios de su propia esencia*. Gueroult, siguiendo la demostración del propio Spinoza a esta proposición, vincula la producción divina en tanto que cosa pensante con la proposición 16 del *De Deo*. En esta proposición nuclear hay una glosa que afirma lo siguiente: “esto es, todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito.”¹⁵⁵ Este paréntesis acota aquello que se puede *seguir* de la necesidad de la naturaleza infinita. La respuesta es que infinitas cosas de infinitas maneras deben seguirse, pero el paréntesis señala lo que sería evidente para Spinoza, que solo puede seguirse lo que puede hacerlo según un encadenamiento causal explicativo: solo puede seguirse lo que pueda “caer” bajo un *entendimiento infinito*, solo lo que puede comprenderse a partir de un entendimiento propio a la infinitud productiva de lo real. Por la proposición 15 del *De Deo*, la idea de Dios tiene que darse, estar, en Dios porque todo lo que *es*, es en él y se concibe por él. Sabiendo que no puede darse ni concebirse sin él, uno se preguntaría qué cosas pueden producirse a partir de Dios como cosa pensante, y por ‘producir’ entiéndase producir ideas, que vendría a ser lo mismo que pensar. ¿Qué podría pensar Dios como cosa pensante? Pues, su esencia y lo que se sigue de ella. De hecho no hay nada más que se pueda pensar porque, en términos estrictos, no hay nada más. La proposición 3 del *De Mente* (el darse de la idea de todas las cosas en Dios) queda así emparentada con la proposición 16 del *De Deo* (la infinitud productiva) y con la primera proposición del *De Mente* (la constatación de que el pensamiento es un atributo divino). Lo esencial será rescatar la producción inmanente de los efectos del pensar en el entramado sustancial y único que forma la Naturaleza infinita y su actividad.

El lector de la *Ética* puede estar seguro que se enfrenta a un estudio de la productividad de lo real, desde la convicción de que hay un fondo dinámico a partir del cual todo surge. Para que no perdamos de vista que estamos en este ámbito productivo (no se dice *creativo* para no caer dentro de una concepción *creacionista*, lo que implicaría una serie de nociones totalmente ajenas a Spinoza como, por ejemplo, la

*creatio ex nihilo*¹⁵⁶), Spinoza añade un escolio, en el que con otro estilo y otro lenguaje menos técnico-filosófico hace ver las consecuencias prácticas de este “darse” de la idea de Dios, y más aún, incorpora la dimensión pensante a la productividad necesaria de Dios. El lector puede ver en este escolio el rostro fuertemente práctico y político que va de la mano con el estudio filosófico y la atención intelectual, que entiende todo acontecimiento desde la necesidad con la que se siguen las cosas de la esencia divina. El “vulgo” compara la potencia divina y su necesidad con la arbitrariedad del poder de los reyes. Referirse al ‘vulgo’ (*vulgus*) no es un comentario despectivo o de diferenciación de estamento social. Esta palabra está cargada de significación epistemológica. Justamente lo que nos convierte en “vulgo” es determinado modo de conocer.¹⁵⁷ Si se toma en consideración el recorrido spinoziano hasta el momento, la actividad divina siempre se vincula a lo que puede producir según su esencia, según lo que es. La apelación a la arbitrariedad de una voluntad ilimitada o infinita no ha sido necesaria en toda la argumentación. No ha entrado en juego la decisión divina de producir tal idea o de expresarse de un modo determinado como cuerpo. El verbo “seguirse” cumple una función anti-teológica. No hay libertad divina para crear o destruir nada, sino que se sigue todo lo que se puede expresar a partir de la potencia infinita de la Naturaleza o de Dios. La acción de ‘seguirse’ en su triple implicación lógica-física-ontológica concentra en sí la posibilidad misma de la inteligibilidad de lo real; a diferencia de la improbable inteligibilidad de un mundo que dependa del libre arbitrio o de los humores de una divinidad fluctuante. El vulgo, que conoce inadecuadamente bajo el yugo de la ignorancia y de la superstición, crea una divinidad que no existe en parte alguna sino en la imaginación humana. Una noción vulgar de la divinidad dejaría fuera de juego todo el esfuerzo spinoziano, primero, de hacer inteligible la naturaleza de las cosas y, segundo, de conducir al ser humano hacia su mayor perfección. La ignorancia se da siempre en un enclave específico: el ignorante está sujeto a determinadas relaciones que comienzan en su propio cuerpo y en el modo de percibir las cosas. Este texto es una extensión del *Apéndice* del *De Deo* y su crítica a la estupefacción y su denuncia de que la ignorancia nunca es inofensiva. La ignorancia es un estado, no es un modo esencial de ser; se *está* en un estado de ignorancia. Estar en un estado de ignorancia es mantenerse, consciente o inconscientemente, bajo determinada relación de autoridad: en todo caso triste, es decir, que disminuye la potencia de actuar del ser humano. La distinción que encontramos tanto en español como en portugués entre *ser* y *estar* nos es útil para caracterizar la tensión entre una

potencia que pretende afirmar su contenido expresivo y diversos modos que favorecen o impiden que esto se lleve a cabo.¹⁵⁸ En este punto se nos podría criticar, denunciando que defendemos una lectura *esencialista* de Spinoza, orientada a que el “verdadero ser” florezca. Pero, en el fondo, Spinoza es un pensador esencialista, lo interesante es ver como su noción de esencia no es ni atomista ni cerrada: todos somos parte de la potencia infinita de Dios y, acuérdesse, por la esencia y la potencia divina Spinoza entiende lo mismo. De aquí el cuidado que pone Spinoza en este escolio que, desde una base sólidamente teórica, impone una aduana filosófica y política a cualquier atisbo monárquico-teocrático: no se ha de confundir la potencia de Dios y la potencia, demasiado humana, de los reyes. Se trata de una hermosa jugada, de un jaque-mate, que deja fuera de lugar al poder de los reyes en todo el proceso hacia la beatitud de la *Ética*. La confusión antropomórfica entre la Naturaleza y un Dios-Rey estriba no solo en las proyecciones humanas, sino como afirma Zourabichvili en forjar la imagen de un hombre divino, que afirma lo que no es. El Dios vulgar es una *negación*: “el ser finito menos su finitud: un hombre cuyos poderes serían ilimitados”.¹⁵⁹ Habíamos señalado previamente las palabras de Spinoza en su correspondencia en las que afirmaba que es posible entender a Dios pero no imaginarlo; es la única visión ética responsable, aunque *de facto* Dios sea imaginado.

La crítica spinoziana a la antropomorfización no es meramente denunciatoria de la adscripción de los deseos y temores humanos a la divinidad, sino que mantiene un hilo argumentativo racional sólido. En el sentido de que este tipo de antropomorfismo basado en la ignorancia, sin tomar buena cuenta de ello, construye un Dios bastante imperfecto: un Dios esclavo del deseo y la carencia, atado a todo tipo de caprichos, que podría cambiar su plan divino en cualquier momento. Este Dios no podría ser ni necesario ni cognoscible. Y recordemos el *deseo de lo real* en Spinoza, que es un deseo transido de entendimiento. La proposición 16 del *De Deo*, junto a la proposición 32 (“*La voluntad no puede llamarse causa libre, sino sólo necesaria.*”) y sus dos corolarios de la misma parte, vuelve a ser retomada para resaltar que no hay una diferencia entre la acción divina, la que produce en tanto que causa infinitos efectos, y su comprensión, entiéndase, la idea que Dios tiene de sí. De la misma manera, por su sola virtud y siguiéndose necesariamente de su realidad, Dios actúa exteriorizando su potencia y Dios se piensa produciendo ideas, en primer lugar su propia idea:

...Dios actúa con la misma necesidad con la que se entiende a sí mismo, esto es, que así como de la necesidad de la naturaleza divina se sigue (como todos afirman al unísono) que Dios se entiende a sí mismo, con la misma necesidad se sigue también que Dios hace infinitas cosas en infinitos modos. (E2P3s).ⁱ

A continuación, una referencia a la esencial proposición 34 del *De Deo*, “La potencia de Dios es su esencia misma.”ⁱⁱ, deja de manifiesto la ecuación ser = hacer. La adjetivación de la esencia de Dios como “actuante” insiste en que la potencia divina, lo que puede Dios, no es más que su esencia, que en sí es expresiva. “Pues nadie logrará captar correctamente lo que quiero decir, a menos que tenga sumo cuidado en no confundir la potencia de Dios con el poder humano o derecho de los reyes”ⁱⁱⁱ, así finaliza este escolio, paso esencial en la guía de la *Ética*, que retoma las conclusiones del *De Deo* y su *Apéndice*.

De Dios como cosa pensante (E2P1) se sigue la idea de Dios (E2P3), lo que falta por desgranar es su naturaleza en tanto que ideación: ¿se trata de un objeto simple, dada la unicidad divina, o compuesto, dada las infinitas cosas que se siguen de Dios? La proposición 4 responde claramente que:

La idea de Dios, de la que se siguen infinitas cosas en infinitos modos, sólo puede ser única. (E2P4).^{iv}

Por más que se *sigan* infinitas ideas todas ellas son y son concebidas por medio del atributo pensamiento, por lo cual esta unidad en la multiplicidad es lo que va a primar. Ahora bien, una cosa es su unicidad por el atributo y otra su unicidad en tanto que objeto pero, en definitiva, todo remite a lo mismo: Dios en su complejidad. La idea es idea de algo. La idea de Dios ha de convenir, concordar, con su objeto ideado, Dios, dando cuenta de lo que este *es* y de cómo es (“La idea verdadera debe concordar con su objeto ideado” (E1ax.6)). El *De Deo* se ocupó de demostrar que Dios es único (E1P14), debido a la imposibilidad de que pueda existir más de una sustancia. Para demostrar el contenido de la proposición 4 se hace referencia al entendimiento infinito. Se afirma en la demostración que:

ⁱ “...Deum eâdem necessitate agere, quâ seipsum intelligit, hoc est, sicuti ex necessitate divinae naturae sequitur (...), ut Deus seipsum intelligat, eâdem etiam necessitate sequitur, ut Deus infinita infinitis modis agat.” (E2P3s)

ⁱⁱ “*Dei potentia est ipsa ipsius essentia*” (E1P34)

ⁱⁱⁱ “Nam nemo ea, quae volo, percipere rectè poterit, nisi magnopere caveat, ne Dei potentiam cum humanâ Regum potentiâ, vel jure confundat.” (E2P3s)

^{iv} “*Idea Dei, ex quâ infinita infinitis modis sequuntur, unica tantùm esse potest.*” (E2P4)

El entendimiento infinito no comprende nada más que los atributos de Dios y sus afecciones (1/30). Es así que Dios es único (*per* 1/14c1). Luego la idea de Dios, de la que se siguen infinitas cosas en infinitos modos, sólo puede ser única. (E2P4dem.).ⁱ

Lo único que puede ser conocido, de lo que se puede tener una idea adecuada, y no solo una imagen, es lo que efectivamente *es*, esto es, Dios y sus atributos que hacen que Dios sea lo que es, y las modificaciones que surgen de estos. Si no hay entendimiento de otra cosa es porque no hay nada más. Por lo menos, en este nivel textual (como se anunció en el comentario de Macherey) es posible hacer coextensivos el campo semántico de la ‘idea de Dios’ y del ‘entendimiento infinito’: para explicar la unicidad del primero se hace necesario esclarecer el contenido del segundo.

Una de las dudas más básicas es la de cómo leer la frase ‘idea de Dios’. ¿Se trata de la idea que Dios tiene? En ese caso, la idea es la idea que Dios *tiene*. ¿Se trata de la idea cuyo objeto es Dios? En ese caso, Dios es el objeto ideado. Veamos algunas impresiones al respecto. Macherey hace hincapié en el aspecto de pertenencia subjetiva de la idea de Dios, es decir, se trata de *su* idea, dado que el genitivo “Dei” es un genitivo subjetivo de pertenencia. La idea de Dios, pues, le pertenece a Dios en la medida en que es la idea que tiene de sí gracias a su potencia infinita de pensar.¹⁶⁰ Mientras que Bartuschat opina de modo contrario y entiende que la forma gramatical de la expresión ‘idea de Dios’ es la de un genitivo objetivo. Desde esta interpretación, Dios es el objeto de una idea. La idea de Dios no como la idea que le pertenece a Dios (como afirma Macherey) sino la idea cuyo ideado es Dios (objeto de la idea).¹⁶¹ En el fondo, no se trata de lecturas incompatibles. Ciertamente se debe afirmar con Macherey que se trata de la idea que le pertenece a Dios; en última instancia, todo cuanto existe es en él y la idea se sigue de su potencia infinita en tanto que cosa pensante. Por otra parte, de qué otra cosa si no sería la idea de Dios sino de Dios mismo como objeto (Bartuschat), dado que es la realidad única e infinita. Por último, Zourabichvili recoge ambas perspectivas para aclarar la idea de Dios. La esencia objetiva de la idea de Dios, la idea de esa realidad, sería la idea de un ser absolutamente infinito que formalmente, en su realidad propia, se denomina como entendimiento infinito. Si se pregunta por quién tiene esa

ⁱ “Intellectus infinitus nihil, praeter Dei attributa, ejusque affectiones, comprehendit (*per Prop.* 30. *p.* I.). Atqui Deus est unicus (*per Coroll.* I. *Prop.* 14. *p.* I.). Ergo idea Dei, ex quà infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest. *Q.E.D.*” (E2P4dem.)

idea, la respuesta es Dios en tanto que la produce. En la medida en que esta idea implica la productividad divina como cosa pensante recoge los efectos que se siguen de Dios como cosa pensante. Dios es *causa sui* y de Dios se siguen infinitas cosas (en una estructura causa-efecto). Dios es, entre otras cosas, cosa pensante, por lo cual, Dios produce como causa efectos pensantes. Por esta razón, Zourabichvili afirma con acierto que: “la idea de Dios se confunde, pues, desde el punto de vista formal u ontológico con una producción infinita de *efectos de pensamiento*”. Esta lectura es la que condujo a Zourabichvili a nombrar el estudio de estos efectos de pensamiento como una *física cogitativa*, teniendo en cuenta la carta 32 a Oldenburg.¹⁶² El entendimiento infinito es pensando por Zourabichvili como un “Ojo de Dios”. Se trata de una metáfora hasta cierto punto desafortunada, ella misma presa del antropomorfismo. Siguiendo su metáfora, lo que el ser humano, en tanto que ser pensante, puede hacer es algo parecido a utilizar un lente para ver en su claridad y nitidez una parte, o una frase, si se entiende al entendimiento infinito como un gran texto, para “preparar las condiciones de desarrollo concreto, quizás, de un ojo tal en nosotros (Ojo de Dios)”. El “spinoziano” (*spinozien*), acuñación de Zourabichvili, sería el “lenguaje de las articulaciones reales del entendimiento infinito” y sería, justamente, la herramienta que permitiría participar del entendimiento infinito del modo más activo.¹⁶³ Entiéndase ‘participar’ como *ser-parte*.

Macherey da un giro lingüístico que ayuda a aclarar los difíciles textos que estamos estudiando. Explica, en primer lugar, que “los efectos de la potencia infinita de pensar son parte integrante de la naturaleza divina, son ideas que están contenidas en una sola idea, la idea infinita que Dios forma de sí y de su potencia.”¹⁶⁴ Ante el cuadro descrito por Spinoza, afirma Macherey que “no se tendría que decir que Dios piensa, sino que él es el pensamiento (...) Dios es el pensamiento en acto y no quien detenta una forma de pensamiento exclusiva.”¹⁶⁵ No que Dios piense de modo divino, sino que el pensamiento es un atributo de la divinidad y esta no es más que la infinitud de la Naturaleza.

3.5. La independencia de la idea

La proposición quinta del *De Mente* señala con un lenguaje técnico filosófico muy específico el hecho de que Dios es causa de una idea, de un modo del pensamiento, solo en tanto que cosa pensante. Las ideas en tanto que modos son y se conciben en otra cosa; en Dios por medio del atributo pensamiento. Las ideas son, como señalaba Zourabichvili, *efectos de pensamiento* cuya causa es Dios o la Naturaleza comprendida como cosa pensante. Se ha de aclarar un par de términos que vienen de la escolástica y que le permiten a Spinoza mantener la distinción entre las lógicas productivas del pensamiento y de la extensión. Se trata del par ‘esencia o ser formal’ y ‘esencia o ser objetivo’. Dicho brevemente, la esencia formal expresa la realidad de la cosa, mientras que la esencia objetiva es la idea de esa realidad (C. Jaquet). En palabras de Rábade: La realidad o esencia formal de la idea, es lo que ella *es*; la realidad o esencia objetiva es lo que la idea representa.¹⁶⁶

Las palabras de Rábade, al igual que la misma proposición 5, marcan la pauta spinoziana, bien señalada por Mark, de que las cosas extensas (los cuerpos físicos) no son las únicas cosas que tienen un ser formal, sino que la idea tiene una consistencia propia; es a partir de esta realidad propia que se relaciona con el resto de ideas.¹⁶⁷ Esto implica al menos dos cosas. En primer lugar que una idea, en tanto que real, no puede reducirse a un cuerpo extenso. Esto será respetado por Spinoza hasta sus últimas consecuencias en su postura no-reduccionista. Es posible entrever esta posición filosófica desde el comienzo de la obra, tan temprano como en la segunda definición de la primera parte, que expone que una cosa solo puede ser limitada por otra de su misma naturaleza. En segundo lugar, en tanto que realidad, las ideas producen efectos, es decir, tienen una actividad eficiente, productiva, causal. No dejando de ser modos de la sustancia, la causa necesaria de todas las ideas, en tanto que ideas y no otra cosa, será Dios. De ahí la expresión, quizás un poco desconcertante para el lector de que:

El ser formal de las ideas reconoce a Dios como causa sólo en cuanto se considera como cosa pensante, y no en cuanto se explica por otro atributo. Es decir, tanto las ideas de los atributos de Dios como las de las cosas singulares reconocen como

causa eficiente, no a los mismos objetos ideados o cosas percibidas, sino al mismo Dios, en cuanto que es una cosa pensante. (E2P5).ⁱ

Los efectos se explican, adecuadamente, por su causa. La causa eficiente e inmanente de todas las cosas es Dios o la Naturaleza. Explicar una idea es explicar un efecto de la Naturaleza, que se sigue necesariamente de un infinito orden causal, en tanto que ese orden puede ser comprendido conceptualmente.

Al mantener la autonomía de los atributos, Spinoza brinda al pensamiento una fuerza igual que la de las cosas físicas. Su fuerza no depende de los objetos ideados sino de su potencia intrínseca, de su realidad formal, en tanto que realidad efectiva. No solo se distinguen dos atributos distintos, para no extraviar la investigación tratando de explicar una cosa por otra, sino que se le brinda una fuerza actuante, en su orden, al pensamiento. Estos efectos del pensamiento son esenciales para comprender el papel nuclear del pensamiento en la tarea filosófica de este libro (conducir al lector a su mayor perfección). La dificultad en este punto estriba en intentar pensar una identidad que no es homogénea. En ningún punto se nos ha dicho que haya más de una realidad: solo hay una, que es lo mismo que decir que solo hay un orden causal determinativo. El reto es pensar que ese orden se expresa de maneras distintas, cada manera aporta inteligibilidad sobre lo único que hay: lo real y su infinitud expresiva. El lector no ha de pensar que la actividad del pensamiento logra independencia de este orden único y puede llegar a concebir y hasta crear-producir un mundo distinto. Es a partir de la fuerza del pensamiento que se logra explicar de modo conceptual los procesos que se dan en la realidad, estos procesos han de coincidir con el objeto conocido, pero no porque imitan a este sino porque expresan la realidad formal de ese objeto de modo objetivo, es decir, como esencia objetiva. La esencia objetiva ha de expresar ideal o conceptualmente lo que esa realidad formal *es*. Gueroult utiliza la expresión “realidad física” para referirse a “esa cosa físicamente real que es el atributo pensamiento”.¹⁶⁸ En el fondo lo que se desea resaltar es la realidad tanto del atributo pensamiento como de sus efectos.¹⁶⁹ Para Gueroult el aspecto positivo de lo expuesto es la afirmación de la autonomía del pensamiento, y el aspecto negativo es impedir que la idea se explique por el objeto ideado, es decir la refutación de explicaciones “realistas” u “objetivistas”

ⁱ “*Esse formale idearum Deum, quatenus tantum, ut res cogitans, consideratur, pro causâ agnoscit, & non, quatenus alio attributo explicatur. Hoc est, tam Dei attributorum, quàm rerum singularium idae non ipsa ideata, sive res perceptas pro causâ efficiente agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans.*” (E2P5)

respecto de la producción e interrelación de las ideas. *Explicar* (el verbo utilizado en la proposición 5) una idea no es explicarla por medio de la acción externa de los objetos.¹⁷⁰ Puede ser más esclarecedora la frase de Macherey “realidad mental”, se trata de una realidad distinta, en términos modales y de atributos, de la realidad física-extensa. Si en la demostración se dice que el “ser formal de las ideas es un modo del pensamiento”, el lector puede comprender ya, que la realidad propia de la idea, no es una cosa extensa, sino que solo puede ser una expresión del pensamiento.

Si la proposición anterior evita las lecturas realistas-objetivistas de ideas pasivas, que recogen lo que el objeto les brinda, la proposición sexta evita el exceso idealista de explicar las cosas, entiéndase cosas no-mentales, por medio del pensamiento. Esto es, según lo entiende Gueroult, lo que se aclara en la proposición 6, dado que ni las ideas causan a los objetos, ni los objetos causan a las ideas.¹⁷¹ En sus propias palabras, Spinoza formula lo que es tanto parte de su deducción como una regla metodológica:

Los modos de un atributo cualquiera tienen por causa a Dios, en cuanto que se lo considera sólo bajo aquel atributo del que son modos, y no en cuanto que se lo considera bajo algún otro. (E2P6).ⁱ

Más claro aún y evidenciando el buen ojo analista de Gueroult, el corolario añade lo siguiente:

De aquí se sigue que el ser formal de las cosas que no son modos del pensar, no se sigue de la naturaleza divina porque ésta conoció primero las cosas, sino que las cosas ideadas se siguen y concluyen de sus atributos de la misma manera y con la misma necesidad con que hemos mostrado que las ideas se siguen del atributo del pensamiento. (E2P6c).ⁱⁱ

La proposición deja claro que se trata de la explicación en el orden modal. Para comprender un modo tengo que retrotraerlo a aquello que le da tanto su existencia como la posibilidad de ser pensado. Hay pensamientos singulares porque hay pensamiento, hay cuerpos singulares porque hay extensión. Partiendo de que Dios o la Naturaleza es la causa de todo, para explicar los efectos de esta realidad infinita en el nivel modal se ha de plantear el mismo orden tanto al nivel explicativo como al nivel expresivo. Para

ⁱ “*Cujuscunque attributi modi Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cujus modi sunt, & non, quatenus sub ullo alio consideratur, pro causâ habent.*” (E2P6)

ⁱⁱ “*Hinc sequitur, quod esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi, non sequitur ideò ex divinâ naturâ, quia res prius cognovit, sed eodem modo, eâdemque necessitate res ideatae ex suis attributis consequuntur, & concluduntur, ac ideas ex attributo Cogitationis consequi ostendimus.*” (E2P6c)

comprender una idea, expresión de la potencia divina en tanto que pensamiento, he de explicarla desde Dios en tanto que se expresa como cosa pensante. En términos causales, un cuerpo solo puede causar efectos en otro cuerpo y un pensamiento solo puede causar efectos en otro pensamiento, en términos de la realidad toda, esto implica que Dios es causa de los cuerpos solo en tanto que cosa extensa y de las ideas solo en tanto que cosa pensante.

Hasta aquí se ha comentado la productividad del pensamiento en tanto que causa *efectos de pensamiento* pero, y aquí uno de los roles asimétricos del pensamiento respecto de la extensión, en rigor, de la esencia de Dios se siguen infinitas cosas de infinitas maneras, no solo cosas pensantes. Por lo cual la “idea de Dios”, que es la idea de su esencia, engloba un conocimiento tanto de Dios como cosa extensa como cosa pensante, como bien apunta Wolfson. Si bien se podría objetar que la idea de Dios es solo el modo infinito inmediato del pensamiento, aquello que esta idea comprende es nada más y nada menos que todo lo que se sigue de Dios.¹⁷² Se puede ir notando la necesidad de la explicitación de lo que será la proposición 7 (archi-conocida por contener la supuesta tesis del “paralelismo”), que enunciará que solo hay un orden necesario de las cosas, una única naturaleza de las cosas. Hablar de extensión o de pensamiento no es lo mismo pero se refieren a lo mismo, sin esta aclaración la tentación de imaginar infinitas series causales sería difícil de evitar. Se ha concluido de las proposiciones 5 y 6 la independencia tanto de la idea, en tanto que idea, y del objeto en sí mismo, independientemente de que sea pensado. La proposición 5, como bien señala Macherey, no solo defiende la realidad de las ideas, realidad que no depende de sus objetos, sino que, también, las ideas pueden existir más allá de sus objetos ideados, incluso, en su ausencia.¹⁷³ Respecto de la proposición 6, recuerda que de igual modo como se respeta la independencia del pensamiento, se respetan los objetos representados, ya que estos son necesariamente determinados en su propio género, en su propio atributo.¹⁷⁴ *No hay una prioridad ni de la realidad cogitativa sobre la realidad extensa, ni de la realidad extensa sobre la realidad cogitativa.*

3.6. *Idem est*

“*Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum.*” (E2P7)

Como el lector ha podido comprobar hasta el momento, en ningún momento se ha introducido en la argumentación la noción de “paralelismo” para describir la relación entre los modos del atributo del pensamiento y los modos del atributo de la extensión. Las cosas extensas (y de otros atributos que no sean el pensamiento) se siguen con la misma necesidad y según el *mismo* orden que los pensamientos singulares. El pensamiento es el atributo que orienta toda la *Ética* y desde él se llega a la importante proposición 7 de la segunda parte. En esta es el orden productivo del pensamiento lo que primero se enuncia: *Ordo, & connexio idearum*. El orden y conexión de las ideas, frase en la que se sobrentiende que se da un *orden*, una legalidad, entre las ideas, y que entre estas se dan diferentes relaciones causales que forman una determinada “conexión”. El ‘orden’ del que se habla sigue el mismo orden y la misma necesidad que están implicados en la esencia de Dios, al igual que el resto de cosas no-pensantes que se siguen de esta. El segundo elemento principal de esta proposición lo completa “el orden y conexión de las cosas” (*ordo, & connexio rerum*). El contenido de este segundo elemento no queda tan claro como el del “orden y conexión de las ideas”. Si bien se nos refiere a un orden y a una conexión, un orden que se sigue de la esencia divina y una conexión que también surge de esta, no queda claro qué se ha de entender por “cosas”.

La definición 7 del *De Mente* define las *cosas singulares* como aquellas que son finitas y tienen una existencia limitada. Los límites de lo que sea una *cosa singular* no son precisos porque como añade la definición, si varios individuos cooperan en la producción de un efecto tal que todos sean a la vez su causa, a todo este compuesto de singularidades, se le llama también *cosa singular*. Por esta definición, no hay nada que impida pensar una idea como una cosa singular. Se suele dar por sentado que las ‘cosas’ aquí mentadas son las ‘cosas extensas’, pero también hay ‘cosas pensantes’; comenzando por Dios, que es *res cogitans*, a la vez que *res extensa*. Siguiendo el hilo conductor que nos ha traído hasta este momento, se puede afirmar que estamos, claramente, en el estudio de los efectos productivos de la Naturaleza (E1P16), por lo cual es sensato considerar estas ‘cosas’ como cosas finitas, singulares, que en tanto que

modales, se ven necesariamente ligadas a sus respectivos atributos: cosas extensas a la extensión, ideas al pensamiento. Uno de los puntos fuertes del *De Deo* es la fijación del orden necesario de la producción que se sigue del Dios único. Entremos en el contenido de esta proposición a sabiendas de que solo hay y puede haber, para Spinoza, *un* orden; no será un orden simple, sino complejo, pero uno al fin.

En términos estrictamente conceptuales no se puede descartar una lectura que nos enfrente a cierta duplicación de los modos del pensamiento, en el sentido de que se intenta establecer una relación entre el orden y conexión de las ideas y el orden y conexión de todo lo demás, que incluiría las mismas ideas.¹⁷⁵ Ahora bien, si se sigue de cerca el corolario de la proposición 6, que evita la hipótesis ajena al pensamiento spinoziano de un pensamiento originario anterior al resto de los atributos, las dos frases en cuestión (“el orden y conexión de las ideas”; “el orden y conexión de las cosas”) podrían ser leídas, sencillamente, como el orden y conexión de las ideas, por una parte, y, por otra parte, el orden y conexión de las cosas que no son ideas, que no son modos del pensamiento. Esto no sería negar que las ideas sean cosas, que, de hecho, lo son, en el sentido de ser realidades que son causadas y que producen efectos, sino que parece razonable tomando en consideración la precaución de las proposiciones 5 y 6 para referirse a la independencia de los atributos respecto de su causación interna, es decir, a sus lógicas causales propias: una idea no es causa de una cosa física ni un hecho físico produce un pensamiento. Ya desde la segunda definición del *De Deo*, Spinoza alerta sobre este punto: una cosa es finita en su género cuando solo puede ser limitada por algo de su misma naturaleza, por lo cual, un cuerpo nunca puede ser limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo.

Por el momento, habría dos posibles lecturas solo atendiendo al contenido principal de los dos elementos que se ponen en relación en la proposición 7. Recordemos: el orden y conexión de las ideas y el orden y conexión de todas las cosas (incluyendo las ideas mismas) o el orden y conexión de las ideas y el orden y conexión de todas las cosas que no son ideas. Pero, falta lo esencial: ¿qué tipo de relación se da entre estos dos órdenes? En esta respuesta se encuentra la interpretación desafortunada del paralelismo. Literalmente las palabras de Spinoza que ligan el orden y conexión de las ideas con el orden y conexión de las cosas son: *idem est (ac)*. Los dos elementos son puestos en una relación de *identidad*, no hay atisbo alguno de paralelismo o de

semejanza o de analogía. Claramente se trata de una relación de identidad. Léase, ahora, la expresión en su totalidad: “*Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum*”. No se debe pasar por alto el nivel modal, tanto de las ideas como de las cosas. Este tipo de enunciado desde una perspectiva de Dios en tanto que sustancia de infinitos atributos no tendría sentido, ya que cada uno de ellos expresa una esencia eterna particular pero atendiendo al mismo “orden y conexión” de las cosas. Es lo que destaca Moreau, al escribir que lo que subyace al llamado “paralelismo” es la unidad de los atributos, por esta razón, como se verá y entenderá más tarde, una potenciación del actuar humano en el cuerpo implica una potenciación de la mente.¹⁷⁶ Si esta proposición importa es porque importa para el ser humano, situado en el ámbito modal: le brinda pistas sobre qué esperar del conocimiento. No es por arte de magia que una idea sigue idéntico orden que el de las cosas que no son ideas. He aquí que para comprender la argumentación no puede ser ignorado el *De Deo*, ya que la unidad, que está en la base de la identidad del orden y de la conexión de la expresividad de la realidad, se explica por la *simultaneidad* con la que Dios piensa y produce las cosas.¹⁷⁷ La escueta demostración se remite al axioma 4 del *De Deo*, cuyo contenido enuncia la necesidad del conocimiento de la causa para llegar al conocimiento del efecto (“El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica.” (Elax.4)); el efecto depende de la causa para ser conocido y tener conocimiento de un efecto implica el conocimiento de la causa. ¿Cómo incorporar este axioma al contenido de la proposición 7? La idea de un efecto depende de la idea de su causa. *Se trata de la incorporación de la realidad mental al ámbito productivo y determinativo de la expresividad de la Naturaleza; tanto las ideas como cualquier otra cosa se sigue del mismo origen y de la misma fuente.*

Ser para Spinoza implica de modo inseparable ser pensado, así resume Macherey la simultaneidad de la productividad divina en Spinoza, además de señalar que la doctrina de la *causa seu ratio* “se sitúa ella misma en la extensión de esta tesis”. Macherey resume el sentido de esta conocida proposición en la afirmación de que las ideas no están sometidas a un orden distinto que el del resto de las cosas.¹⁷⁸ De esto quiere dar cuenta la *Ética* y gracias a esta realidad de las ideas es que pretende intervenir en el lector. Desde esta perspectiva se puede afirmar que ambos órdenes, el de las ideas y el de las cosas, no son más que “el orden y conexión de las causas”, es decir, el orden que la acción divina produce según su necesidad.¹⁷⁹ En otras palabras, el

orden y la conexión de las ideas es lo mismo que el orden y conexión de las cosas, no es nada más que esto.¹⁸⁰ Siguiendo la misma línea aclaratoria, alejada del paralelismo, Balibar insiste en que lo esencial es que “hay solo *una única realidad* a pensar como “orden y conexión””. Lo que brinda identidad a esta única realidad es la noción de “causa” (causa inmanente de la potencia infinita).¹⁸¹ Unidad y unicidad de la causa es lo mismo que decir que la realidad es solo una (infinita). En palabras de Zourabichvili, solo hay una serie “de la producción unívoca de las existencias, desde el primer modo infinito hasta la totalidad de las cosas finitas”.¹⁸² El primado de la unidad causal se refleja en que Spinoza no escribe “el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas *extensas*”. El famoso paralelismo ignora la realidad de la cosa pensante, la idea. Lo que implican las palabras de Spinoza es que el orden y concatenación de las ideas es inmanente a la realidad, a su expresividad (tal y como anuncia la primera proposición de la segunda parte). Por lo tanto, las siguientes palabras de Rábade son certeras: “Precisamente porque son algo real en sí mismas, porque tienen una realidad formal, las ideas deben quedar sometidas al proceso general de producción y generación de la realidad. Por eso deben ser incardinadas dentro de la serie modal propia del atributo al que pertenecen (el pensamiento), debiendo, en cuanto son realidades finitas, ser producidas por Dios en cuanto se le considera bajo la modalidad del atributo en cuestión.”¹⁸³

No es por casualidad que el corolario de la proposición 7 es una variante de la proposición 34 del *De Deo*, aunque no esté citada; de lo que se está hablando es del orden causal necesario que se sigue de la Naturaleza y de cómo el conocimiento de este orden posibilita tener un conocimiento de lo que es Dios o la Naturaleza. Escribe Spinoza:

De aquí se sigue que la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de actuar. Es decir, todo cuanto se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios, con el mismo orden y con la misma conexión, a partir de la idea de Dios. (E2P7c).ⁱ

Lo que se sigue de Dios en tanto que cosa pensante es igual, sigue el mismo orden necesario, que cualquier otra expresión divina. Ser y pensar, desde la perspectiva

ⁱ “Hinc sequitur, quòd Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae. Hoc est, quicquid ex infinità Dei naturâ sequitur formaliter, id omne ex Dei ideâ eodem ordine, eâdemque connexionem sequitur in Deo objectivè.” (E2P7c)

de Dios, son uno en Spinoza. La teoría de la identidad se remite a lo que Dios *hace* a partir de lo que *es*; por eso la fragua de esta proposición comienza desde la primera proposición del *De Mente*; Dios es cosa pensante y, dada su naturaleza dinámica, produce modos del pensamiento. La importancia de la idea de Dios como lo primero que produce la dimensión pensante de la Naturaleza es central en esta proposición, donde básicamente se nos está diciendo que la idea de Dios contiene, en términos conceptuales, todo lo que tiene realidad (todo lo que “puede caer” bajo un entendimiento infinito). Hay una idea de todo cuanto es, incluso, la duplicación de las ideas, dado que hay ideas de ideas, así hasta el infinito. La idea de Dios no puede más que ser infinita. Con la contundencia de Macherey lo que se quiere decir es que “Dios piensa las cosas como las hace, al mismo tiempo que las hace, ni antes ni después, ni más ni menos.”. Esto implica que todas las ideas, incluyendo las inadecuadas, deben su necesidad a la necesidad de la potencia infinita divina. Es un mismo orden y una misma conexión lo que determina cada “género de ser” o aspecto de la realidad.¹⁸⁴

El escolio, el cual finaliza con un “por el momento no puedo explicarlo más claramente”, explicita las conclusiones que se siguen de los dos grandes pasos dados por la argumentación. Primero, unidad de la causa (una serie causal infinita). Segundo, autonomía de cada atributo. Solo hay una realidad a la cual se remiten siempre los atributos, estos no hacen más que expresar la esencia de esta realidad. La dinámica se juega entre infinitos atributos y una sola realidad, más específicamente, en nuestro nivel, entre dos atributos y una única realidad. Es posible para el ser humano percibir la realidad ya sea como pensamiento ya sea como extensión. En palabras del filósofo:

...la sustancia pensante y la sustancia extensa es una y la misma sustancia, que es comprendida ora bajo este ora bajo aquel atributo. Y así, también un modo de la extensión y la idea de ese modo es una y la misma cosa, pero expresada en dos modos... (E2P7s).ⁱ

C. Jaquet denomina esta situación, propiamente spinoziana, la “logique de tantôt..., tantôt...” (la lógica de o bien... o bien...). Solo habiendo un solo orden, puedo comprenderlo ya sea bajo un atributo, ya sea bajo otro atributo o por los dos atributos pero no de modo simultáneo. Así se entiende el ejemplo dado por Spinoza del

ⁱ “...nempe, quòd quicquid ab infinito intellectu percipi potest, tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicum tantum substantiam pertinet, & consequenter quòd substantia cogitans, & substantia extensa una, eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur.” (E2P7s)

círculo y la idea del círculo, que siendo lo mismo, no se explican de la misma manera. Para comprender la idea de círculo tengo que remitirme a otras ideas, pero si indago en las causas físicas que han causado tal círculo dibujado o formando parte de una estructura arquitectónica, se ha de preguntar por las causas físicas que lo han producido. El escolio insiste en el factor metodológico de la posición filosófica que defiende la independencia de los atributos. Siendo una la sustancia infinita, le es propio todo lo que cae bajo un entendimiento infinito, pero todo lo heterogéneo que pueda estar incluido en esta sustancia no rompe la unidad principal basada en la producción causal de Dios o la Naturaleza. Se hace necesario recordar con insistencia que a través de la segunda parte de la *Ética* se ha dado un corte en lo infinito, se ha acotado lo ilimitado, por lo cual desde el inicio la búsqueda de nuestra felicidad está situada desde lo modal. Porque somos cosas singulares, finitas, se hacen necesarias todas estas distinciones, incluso, el entendimiento infinito hay que comprenderlo desde un punto de vista modal (ahora bien con el rango de infinitud que le confiere ser un efecto infinito de la naturaleza divina). En todo caso, no se trata de la confusión entre lo lógico y lo psicológico, sino de la incorporación de la psique como integrante de la lógica de lo real.

3.7. *No-existencia y existencia en acto*

La primacía de la idea no implica el autismo de la idea. La idea de Dios no implica su estaticidad, así llegamos al problema de la existencia actual o de la inexistencia de las cosas ideadas. Macherey resume con maestría el contenido de las proposiciones 8 y 9 del *De Mente*, constatando que se hace necesario considerar las ideas no solo como ideas puras (solo en tanto que cosas mentales) sino como ideas de cosas. Desde este punto de vista, las ideas pueden ser de dos tipos ya sea que se trate de ideas de cosas singulares no existentes (E2P8) o de cosas singulares existentes en acto (E2P9).¹⁸⁵ La difícil proposición 8 expone lo siguiente:

Las ideas de las cosas singulares o modos que no existen, deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios del mismo modo que las esencias formales de las cosas singulares o modos están contenidas en los atributos de Dios. (E2P8).ⁱ

ⁱ “*Idea rerum singularium, sive modorum non existentium ità debent comprehendì in Dei infinità ideâ, ac rerum singularium, sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur.*” (E2P8)

No es fácil entender esta proposición, que, si bien se sigue de la argumentación y es posible comprender su importancia para el desarrollo de la *Ética*, brinda no pocos escollos. Cuatro puntos pueden prepararnos para enfrentarnos a ella:

1. El primero es retomar la importante proposición 16 del *De Deo* y pensar la proposición 8 del *De Mente* como una aproximación importante a lo que pueda querer decir la expresión “*todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito*”;
2. En segundo lugar, se hace necesario recoger dos definiciones que determinan el tipo de análisis que se puede llevar a cabo dependiendo del tipo de objeto que se estudie. En el *De Deo* se define la noción de ‘eternidad’ del siguiente modo: “Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se concibe que se sigue necesariamente de la sola definición de una cosa eterna.” Y en la explicación se nos dice que “no se puede explicar por la duración o el tiempo, aunque se conciba que la duración carece de principio y de fin.” (E1def.8).ⁱ Mientras que la duración es “la continuación indefinida de la existencia” y se caracteriza como indefinida, como dice la *explicación*, “porque no se puede determinar por la misma naturaleza de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, ya que ésta pone sin duda necesariamente la existencia de la cosa, pero no la quita.” (E2def.5);ⁱⁱ
3. El tercer punto lo encontramos en la quinta parte de la *Ética*, *De la potencia del entendimiento o de la libertad humana*, en la proposición 29. En medio de la explicación de la eternidad de la mente aparecen dos aclaraciones de valor metodológico. En la demostración se afirma que “la eternidad no se puede explicar por la duración”ⁱⁱⁱ (remitiendo a la definición 8 del *De Deo*) y en el escolio se hace la siguiente aclaración: “Las cosas son concebidas por nosotros como actuales de dos maneras: o en cuanto que concebimos que existen en relación con cierto tiempo y lugar, o en cuanto que concebimos que están

ⁱ “Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex solâ rei aeternae definitione necessariò sequi concipitur. *Explicatio*. Talis enim existentia, ut aeterna veritas, sicut rei essentia, concipitur, propterea quae per durationem, aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio, & sine carere concipiatur.” (E1def.8)

ⁱⁱ “Duratio est indefinita existendi continuatio. *Explicatio*. Dico indefinitam, quia per ipsam rei existens naturam determinari nequaquam potest, neque etiam à causâ efficiente, quae scilicet rei existentiam necessariò ponit, non autem tollit.” (E2def.5)

ⁱⁱⁱ “At aeternitas per durationem explicari nequit (*per Defin. 8. p. I & ipsius explanation.*).” (E5P29dem.)

contenidas en Dios y se siguen de la necesidad de la naturaleza divina.” (E5P29s);ⁱ

4. Por último, rescatar de la demostración de la proposición 11 del *De Deo* (centrada en la existencia necesaria de Dios) la siguiente constante metodológica en Spinoza: “A cada cosa hay que asignarle una causa o razón, tanto de por qué existe como de por qué no existe. (...) esta razón o causa debe estar contenida o bien en la naturaleza de la cosa o bien fuera de ella. (...) ...por qué existe o no existe un círculo o un triángulo, no se sigue de su propia naturaleza sino del orden de la naturaleza corpórea en su totalidad; pues de él debe seguirse, o bien que el triángulo ya existe necesariamente o bien que es imposible que ya exista.” (E1P11dem.).

Moviéndonos en la problemática de qué es aquello que puede caer bajo el entendimiento infinito, teniendo a mano las definiciones de eternidad y duración y manteniendo ambas nociones en planos explicativos distintos, distinguiendo entre dos tipos de actualidad y teniendo en mente que todo ha de tener una causa (o razón) por su existencia como por su no-existencia, es posible adentrarnos con una mayor orientación en la proposición 8 y el entendimiento de los modos no-existente en acto.

La expresión “ideas de las cosas singulares o modos que no existen” ha de comprenderse como haciendo referencia a lo que no *existe actualmente*, implicando lo que no tiene *duración*. Se afirma que estas ideas de modos no existentes en acto “deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios...”. La idea de Dios *comprende* todo cuanto es actualmente, todo lo que se da en la duración, pero *comprende* todo lo que aún no siendo llegará a ser, todo lo que acontecerá a partir de lo que es. En la frase “deben estar comprendidas”, el “deber” es lógico-físico-ontológico como en el verbo *seguirse*; solo puede seguirse de algo lo que está comprendido en él. Lo que está comprendido son las ideas de los modos singulares no existentes en acto. Aquello en lo que deben estar comprendidas es en la *idea de Dios*. Esta primera parte de la frase completa no debe despistar al lector. El Dios de Spinoza no es un Dios de la posibilidad, sino de la

ⁱ “Res duobus modis à nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus, & locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, & ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hōc secundo modo ut verae, seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus, & earum ideae aeternam, & infinitam Dei essentiam involvunt, ut Propositiones 45. Partis 2. ostendimus, cujus etiam Scholium vide.” (E5P29s)

necesidad. La idea de Dios, la cual conviene con su objeto ideado, comprende todo lo que puede seguirse, expresarse, a partir de su esencia. Dado que el proceso de expresión de la realidad es continuo aparecen cosas, en acto, que antes no existían, pero si estas cosas llegan a ser es porque el orden y la conexión necesaria de todas las cosas lo permiten. Ahora bien, no está comprendido lo que no se sigue de la virtud intrínseca de la Naturaleza, llámese un milagro, un salto en la interdependencia de las cosas y sus múltiples afecciones. De la esencia de Dios se siguen infinitas cosas, no todas existentes en acto, que llegan a existir en acto de determinada manera, lo que quiere decir que ni se sigue cualquier cosa ni de cualquier manera.

Lo sorprendente de la proposición es que afirma que, al igual que la realidad modal está comprendida en los atributos de Dios, la idea de cosas no existentes, también lo está. Como la obra posible-necesaria en quien la concibe, aunque aún no haya sido realizada (como el plano del templo en el TIE). La demostración afirma que se trata de una proposición evidente si se toma en consideración la anterior proposición, la de la *identidad* del orden y de la conexión, y su escolio. A contraluz de esta proposición previa, la discusión respecto de los modos no existentes se comprende en la medida en que lo no existente, pero comprendido en la infinita idea de Dios, se explica por el mismo e idéntico orden y concatenación de los atributos de Dios. Hay solo una realidad y en ella, en su definición genética, en su esencia, se comprende todo lo que puede seguirse de ella. Si bien Dios es eterno y su esencia comprende todo lo que se sigue de él necesariamente, en la duración la realidad se da como un proceso constitutivo.

¿Qué se entiende como existencia y como no existencia? En el escolio anterior se evidenciaban dos tipos distintos de existencia: la existencia en la idea, la idea de círculo, y la existencia en tanto que cosa extensa, por ejemplo, del círculo dibujado en un papel (E2P7s). Si en este punto se comprende existencia como realidad (esencia formal), el círculo, en tanto que idea, está comprendido en la idea de Dios, aún no teniendo una existencia física: lo equívoco es pensar que la existencia siempre es en acto o en la duración. Tengamos en mente el plano del templo que es perfecto en sí aunque no haya sido construido. El corolario precisa que la relación entre la idea de Dios y el resto de las ideas sería equivalente a la relación de dependencia entre los modos y sus atributos. Si hay ideas es porque hay pensamiento, pero se da un paso más, si hay ideas es porque este atributo en su productividad concibe una idea que contiene a

todas la ideas. Sin esta idea infinita no habría ideas finitas: “mientras las cosas singulares no existen sino en cuanto que están comprendidas en los atributos de Dios, su ser objetivo o sus ideas no existen sino en cuanto que existe la idea infinita de Dios” (E2P8c).ⁱ La idea de Dios es la idea más comprehensiva de todas las ideas, comprende todo lo que puede ser una idea. No todo lo que puede ser una idea tiene existencia en acto. Como sucede en la parte quinta de la *Ética*, donde la mente, su esencia formal o realidad, persiste aún cuando el cuerpo desaparece y, aunque carece de duración y existencia actual, su idea permanece en la concatenación necesaria del entendimiento infinito. Si bien es verdad que siempre que se considere la existencia actual del cuerpo, la idea de la mente no puede desgajarse de los avatares de la duración.

El único ejemplo que se puede dar de la idea de Dios es la idea de Dios, es decir, se trata de una idea única, que lo comprende todo, lo existente en acto, lo que ha dejado de ser en acto y lo que aún no ha llegado a ser en acto. El escolio afirma que no se podrá ofrecer ningún ejemplo “que explique adecuadamente el asunto (...) porque es único”. La idea de Dios, ya lo había dicho en la proposición 4, es única. Dado que no hay ejemplo adecuado alguno, Spinoza trae a colación una analogía, a la vez geométrica y plástica-gráfica. El ejemplo geométrico se centra en la figura del círculo, el cual contiene “infinitos rectángulos iguales entre ellos”. Lo prioritario (*prior est*) es el círculo porque solo en la medida en que hay círculo, en que este círculo existe, es que puede darse la existencia de los infinitos rectángulos. Los infinitos rectángulos están *comprendidos* en el círculo; todos los que puedan seguirse de la constitución del círculo. Por analogía, las ideas están comprendidas en la idea de Dios. Si resulta que dos de entre los infinitos rectángulos *existen* en acto, y no solo en la medida en que están comprendidos en la idea del círculo, se distinguirán del resto de rectángulos. Se podría hacer la diferencia dentro de los rectángulos comprendidos en la idea de círculo, entre aquellos que solo existen en tanto que comprendidos en la idea (con respecto a la existencia actual, serían no-existentes) y otros rectángulos que existen de hecho, de modo actual. Estamos frente a la comprensión lógica-esencial de lo que no tiene una existencia actual pero puede llegar a tenerla, sin menoscabo a su realidad en tanto que

ⁱ“Hinc sequitur, quòd, quamdiu res singulares non existunt, nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum esse objectivum, sive ideae non existunt, nisi quatenus infinita Dei idea existit; & ubi res singulares dicuntur existere, non tantùm quatenus in Dei attributis comprehenduntur, sed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideae etiam existentiam, per quam durare dicuntur, involvent.” (E2P8c)

idea. El resumen siempre esclarecedor de Gueroult es el siguiente: los rectángulos están comprendidos en el círculo existente como los modos en la sustancia.¹⁸⁶

Si bien todas las cosas singulares son en la medida en que estén comprendidas en Dios, es la “existencia actual” lo que las singulariza, en tanto que existencia duradera. El paso de aquello que permite la existencia de lo singular se da no desde la infinitud sino desde la finitud. Esto es lo que afirma la proposición 9:

La idea de una cosa singular, que existe en acto, tiene como causa a Dios, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se considera que está afectado por otra idea de una cosa singular que existe en acto, de la cual también Dios es causa, en cuanto que está afectado por otra, y así al infinito. (E2P9).ⁱ

Después de dejar saber que dentro de lo que cae bajo el entendimiento infinito (E1P16) hay ideas de lo existente en acto como de lo no-existente, la proposición 9 tiene como objeto de estudio las cosas singulares existentes en acto, poniendo la atención en los diversos niveles de causalidad. Utilizando el vocabulario presentado en el escolio de la proposición 29, se ha de recordar que la Naturaleza es una pero para comprender su actividad Spinoza distinguía entre la *Natura naturans*, Dios como causa libre e inmanente considerado como lo que constitutivamente es, y la *Natura naturata*, desde la consideración de los efectos que se siguen necesariamente de los atributos de Dios. En tanto que Dios es absolutamente infinito no puede ser causa de los modos finitos; de aquí la importancia de los modos infinitos. Dios es la causa tanto de la esencia como de la existencia de todo lo que hay pero respecto de las cosas singulares se hace necesario estudiar la red infinita de determinaciones causales entre las cosas finitas, como ya se vio, es este el contenido de la importante proposición 28 del *De Deo* (ver Cap. 2., 2.2.3.4. *El escenario infinito de los modos finitos*).

Como los rectángulos que se *singularizan* descritos en el escolio de la proposición 8, toda cosa singular es determinada a existir; se hace imprescindible la intervención causal de una realidad efectiva (como la escritura misma de la *Ética*). Como se puede ver en la demostración de la proposición 28 del *De Deo*, parte del escollo es lidiar con una realidad que se presenta como un escenario de causación

ⁱ “*Idea rei singularis, actu existentis, Deum pro causâ habet, non quatenus infinitus est, sed quatenus aliâ rei singularis actu existentis ideâ affectus consideratur, cujus etiam Deus est causa, quatenus aliâ tertiâ affectus est, & sic in infinitum.*” (E2P9)

infinita en el plano de lo finito, siendo que todo es causado por una y la misma causa.

Escribe Spinoza:

Todo lo que está determinado a existir y a obrar, está determinado así por Dios (*por 1/26 y 1/24c*). Pero lo que es finito y tiene una existencia determinada, no pudo ser producido por la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, ya que lo que se sigue de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, es infinito y eterno (*por 1/21*). Debió seguirse, pues, de Dios o de algún atributo suyo, en cuanto que se lo considera afectado por algún modo, puesto que no se dan más que sustancias y modos (*por 1/ax1, y 1/d3 y 1/d5*) y los modos (*por 1/2c*) no son otra cosa que afecciones de los atributos de Dios. (E1P28dem.).ⁱ

La proposición 9 es básicamente el correlato pensante, es decir, desde la perspectiva del atributo del pensamiento y sus infinitos efectos, de la mentada proposición 28.

La reflexión spinoziana nos obliga a una doble mirada a la Naturaleza, pero esto sucede así dado el esfuerzo de hacer inteligible los procesos de la Naturaleza al ser humano, que en tanto que cosa singular se ve determinado a obrar por otras cosas singulares en una red que es infinita. Entre las vías de esta doble mirada sobre la Naturaleza, además de la *Natura naturas* y *naturata*, se encuentra la distinción entre la eternidad y la duración. El pensamiento y la extensión pueden ser entendidos desde la duración o desde la eternidad. Desde la eternidad se toman como aquello que es constitutivo de la esencia de Dios y esta eternidad, como vimos, es compartida por los modos infinitos. Ahora bien, desde el punto de vista de las interconexiones, choques, afecciones que se siguen de las infinitas modificaciones de los atributos divinos, se hace necesaria la perspectiva de la duración. El punto de vista de las determinaciones entre los cuerpos y entre las ideas necesariamente se da en la duración, en la realidad efectiva del determinar y el ser determinado. No hay que pensar que se trata de un dualismo, el punto de vista eterno no es más que lo anterior visto todo entero en su actualidad, en la totalidad de sus respectivos encadenamientos.¹⁸⁷ Se trata del mismo orden, visto desde distintas perspectivas; las ideas son las mismas ya sean entendidas desde la eternidad o

ⁱ “Quicquid determinatum est ad existendum, & operandum, à Deo sic determinatum est (*per Prop. 26. & Coroll. Prop. 24.*) At id, quod finitum est, & determinatam habet existentiam, ab absolutâ naturâ alicujus Dei attributi produci non potuit; quicquid enim ex absolutâ alicujus Dei attributi sequitur, id infinitum, & aeternum est (*per Prop. 21.*). Debuit ergo ex Deo, vel aliquo ejus attributo sequi, quatenus aliquo modo affectum consideratur; praeter enim substantiam, & modos nil datur (*per Axiom. I. & Defin. 3. & 5.*), & modi (*per Coroll. Prop. 25.*) nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones.” (E1P28dem.)

desde la duración.¹⁸⁸ Insistamos en que no es pensable la *Ética* sin la estrategia humana dirigida a acotar lo infinito, a entender lo que nos sobrepasa.

En la demostración se recuerda que una idea de una cosa singular que existe en acto es un modo del pensar distinto a otros modos y que es causado por Dios como cosa pensante. Ahora bien, en el ámbito de lo finito y de la duración no puede ser Dios como cosa absolutamente pensante lo que cause la red de pensamientos finitos, sino que cada idea singular ha de estar causada por otra idea singular, así hasta el infinito, siendo Dios causa de todas y cada una de ellas. De aquí la mención explícita a la proposición 28 del *De Deo*. La demostración también se remite a la proposición 7 del *De Mente* y se introduce una expresión distinta para afirmar lo mismo que se expresó entonces: “el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las causas”.ⁱ Como se resaltó en la discusión sobre la proposición 7, los modos del atributo pensamiento, esto es, las ideas, se atienen a la estricta causalidad de las cosas, por esta razón una idea es causada por otra y, a su vez, esta idea produce efectos que se convierten en causas y así hasta el infinito.

Una de las consecuencias de la teoría de la identidad del orden y de la conexión de las ideas y de las cosas es que todo lo que le sucede al objeto de una idea, sus modificaciones y padecimientos, se recoge también en el conocimiento de Dios de esa idea. Este punto queda bien subrayado en el corolario a la proposición 9 al afirmar que: “De todo cuanto sucede en el objeto singular de cualquier idea, se da el conocimiento en Dios, sólo en cuanto que tiene la idea de dicho objeto.”ⁱⁱ Como se puede ver por la demostración, esto también es consecuencia de la virtud de la idea de Dios, se trata de una idea que *tiene*, en la que se *dan*, las ideas de todas las modificaciones que suceden en los objetos ideados de cualquier idea. La idea de Dios solo puede ser infinita.

ⁱ “Atqui ordo, & connexio idearum (*per Prop. 7. hujus*) idem est, ac ordo & connexio causarum...” (E2P9dem.)

ⁱⁱ “Quicquid in singulari cujusunque ideae objecto contingit, ejus datur in Deo cognitio, quatenus tantum ejusdem objecti ideam habet.” (E2P9c)

3.8. *La forma del ser humano*

Hasta aquí se ha ido utilizando un vocabulario que corresponde a lo que le pertenece (*pertinet*) a Dios, aquello que se sigue (*sequi*) de su esencia y, por lo tanto, aquello que está comprendido (*comprehendi*) en su realidad formal. Quizás sorprenda que aún no se haya estudiado la mente humana, el destinatario principal de los esfuerzos de este libro en general y de esta parte en concreto. No se trata de un descuido del autor sino del esfuerzo por situar el ser humano en el lugar que le es propio en el escenario de lo real. No es hasta la proposición 10 que el lector se encuentra con el siguiente enunciado:

A la esencia del hombre no pertenece el ser de la sustancia, o sea, la sustancia no constituye la forma del hombre. (E2P10).ⁱ

La constante utilización de la disyunción ‘*sive*’ funciona siempre de modo inclusivo. Hay una cercanía gramatical, en esta “lógica de la inteligibilidad máxima”, con el principio de la unicidad de la realidad (Dios) y las infinitas maneras que hay de percibirla, ya sea desde el atributo de la extensión, desde el atributo pensamiento o de ‘x’ atributo. El ‘*sive*’ ayuda a ampliar el sentido de lo que se quiere decir, manteniendo, en definitiva la misma referencia. La referencia en este caso es el ser humano, su esencia.

Recuérdese la definición específica de esencia para Spinoza, la segunda definición de esta parte, y su relevancia en este momento hace pensar en por qué Spinoza espera hasta esta segunda parte para dar una definición que muy bien podría haber ayudado en la comprensión del *De Deo*: “Digo que pertenece a la esencia de una cosa aquello que, si se da, se pone necesariamente la cosa, y que, si se quita, se quita necesariamente la cosa; o sea, aquello sin lo cual la cosa y, a la inversa, aquello que sin la cosa no puede ser ni ser concebido.” (E2def.2).ⁱⁱ La formulación negativa de la esencia del ser humano se sigue muy de cerca de esta definición. Le *pertenece* a la esencia de cualquier cosa (en este caso del hombre) lo que, si es dado, pone

ⁱ “*Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit.*” (E2P10)

ⁱⁱ “*Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico, quo dato res necessariò ponitur, & quo sublato res necessariò tollitur; vel id, sine quo res, & vice versa quod sine re nec esse, nec concipi potest.*” (E2def.2)

necesariamente la cosa y si se quita la suprime. La esencia siendo intrínseca a la cosa misma no puede separarse de ella, es, en definitiva, la cosa misma: en cierto tono tautológico se diría “sin ella no es, con ella es”. En el ejercicio de decir lo mismo pero de modo distinto, ampliando lo que se quiere decir, Spinoza también define la esencia como aquello sin lo cual la cosa no puede ser (en términos ontológicos) y aquello sin lo cual la cosa no puede ser concebida (en términos lógicos). Afirmar que a la esencia del ser humano, aquello sin lo cual el ser humano no podría ni ser ni concebirse, no *pertenece* el ser de la sustancia, es tanto como decir que la esencia humana no tiene existencia en sí misma ni se concibe por sí y, por lo tanto, necesita del concepto de otra cosa para poder formar su concepto (E1def.3); el ser humano, en definitiva, no es de naturaleza sustancial. El concepto de ser humano necesita (*indiget*) del concepto de otra cosa para poder ser concebido. La esencia pone a la cosa, pues bien, el *ser* una sustancia no pertenece a la esencia del hombre, no pertenece a su forma (a su realidad efectiva).

¿Cómo demuestra esta proposición Spinoza? La necesidad del ser humano de concebirse por medio de otra cosa se debe a que no pertenece a su naturaleza (esencia) la existencia necesaria. No se puede dudar de nuestra existencia pero no se puede probar nuestra existencia *necesaria*, lo que nos conferiría un estatuto ontológico distinto. La sustancia infinita, en tanto que ilimitada, existe necesariamente, no podría no existir, si se concibe como sustancia, *causa sui*, infinita (E1P7). Si el ser de la sustancia le perteneciera al hombre, una vez dada la sustancia se daría de modo inmediato el hombre. Es esto último lo que no tiene una fundamentación en la realidad según Spinoza. La única manera de comprender lo que es un ser humano es atendiendo al proceso expresivo necesario de la potencia infinita de la realidad. Al final de la demostración se nos remite al primer axioma de esta segunda parte, donde se afirmaba que la esencia del ser humano no implica (*involvit*) la existencia necesaria; según el orden de la naturaleza, tal o cual hombre podría o no existir (“La esencia del hombre no implica la existencia necesaria, esto es, por el orden de la naturaleza puede suceder tanto que este y aquel hombre exista como que no exista.” (E2ax.1)ⁱ). El vértigo de lo humano, su falta de autofundamentación, es lo que sale a relucir en estas líneas y el lector puede comprender mejor la razón del rodeo respecto de Dios o la Naturaleza, ya

ⁱ “Hominis essentia non involvit necessariam existentiam, hoc est, ex naturae ordine, tam fieri potest, ut hic, & ille homo existat, quàm ut non existat.” (E2ax.1)

sea como cosa pensante, ya sea como cosa extensa, antes de llegar a poder definir la esencia del hombre. En este punto no es un problema existencial, se parte de que sentimos y pensamos por lo tanto existimos, el problema es de justificación de la existencia, de poder dar cuenta de modo *necesario* de nuestra existencia.

En el primer escolio se demuestra nuestra insustancialidad dado que hay más de dos hombres, lo cual, en términos de la sustancia es imposible, no puede haber dos sustancias infinitas (E1P5), ilimitadas, etc. Las dos demostraciones dadas en este escolio se remiten a la experiencia. Dado que hay más de dos hombres, por principio, estos no pueden ser sustancias porque sustancia solo hay una; como se ve el punto de partida es la constatación fáctica de que hay hombres. Y en el segundo caso se parte de la experiencia humana en su finitud, sabemos, en tanto que humanos, por lo sentido y por lo visto, que no somos ni infinitos, ni inmutables ni ninguna otra de las propiedades que puede tener una sustancia infinita.

A continuación se añade un corolario, que expone el contenido positivo de lo que la proposición afirma. Si la proposición afirma que la sustancia no pertenece a la forma del hombre, el corolario afirma lo que sí es constitutivo del ser humano, no tanto lo que le pertenece, sino de lo que es parte. Escribe Spinoza en el corolario a la proposición 10: “De aquí se sigue que la esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos.”ⁱ Disculpe el lector la insistencia, pero ¿qué haríamos con una lectura idealista de los atributos en este caso? Lo que *pone* la forma del ser humano ha de ser buscado en los atributos de Dios o la Naturaleza. El ser humano, su constitución, se explica desde las modificaciones de lo real. El ser humano es en Dios o la Naturaleza, sin esta relación de dependencia no habría ser humano. El ser humano es un modo que expresa de modo determinado la naturaleza de Dios. Es indispensable distinguir entre este ser parte de las modificaciones de la Naturaleza y las lecturas de corte analógico, como el caso de Wolfson, donde se encuadra esta deducción del ser humano a partir de los atributos divinos desde una supuesta analogía entre el micro y el macro-cosmos.¹⁸⁹ Introducir la analogía en este punto abriría dos frentes que Spinoza evita, el de la jerarquización del ser y el de la antropomorfización de la divinidad.

ⁱ “Hinc sequitur essentiam hominis constitui à certis Dei attributorum modificationibus.” (E2P10c)

El segundo escolio de la proposición 10, al igual que en el segundo escolio de la proposición 8 del *De Deo*, vuelve a llamar la atención sobre el verdadero orden que ha de seguir el filósofo en sus indagaciones y añade un matiz importante respecto del tema de la esencia y el modo en el que se redacta su definición. Se exponen dos vías, una que va de la experiencia inmediata de los sentidos hacia la noción de Dios y otra que parte de Dios como primera causa y desde ahí deduce el resto de efectos. Spinoza critica a “aquellos que no han mantenido el orden de filosofar” (*quod ordinem Philosophandi non tenuerint*) porque trastocan el orden del conocimiento partiendo de la experiencia de los sentidos para finalmente llegar al conocimiento de Dios. El orden de filosofar, el recto entendimiento de las cosas, siempre será para Spinoza aquel que va de la causa al efecto, porque el conocimiento del efecto implica el de la causa.

Una aclaración más sobre el uso de la noción de esencia por Spinoza, se trata de diferenciarse de los que afirman que “pertenece a la esencia de una cosa aquello sin lo cual la cosa no puede ni ser ni ser concebida”.ⁱ Lo que pone a los modos, en términos esenciales, es Dios, pero este no *pertenece* en el sentido fuerte a los modos, sino que se expresa mediante ellos. Si bien, en primer lugar, las cosas no pueden ser ni ser concebidas sin Dios, se ha añadir en segundo lugar, que se ha de mantener la infinitud e independencia de la esencia de la sustancia absolutamente infinita. La diferencia fundamental se juega, pues, entre el *poner* y el *pertenecer*: Dios es causa, por medio de la expresión de sus atributos, del ser humano, *pone* la esencia humana pero no *pertenece* a esta. Dios, causa inmanente, permanece en sus efectos pero esto no quiere decir que *sea* sus efectos. Que la sustancia sea previa (*prior est*) a sus modificaciones también tiene sus consecuencias metodológicas inquebrantables para Spinoza. Un Dios que se agote en sus modos, perdería, *ipso facto*, su forma sustancial. El ser humano queda desposeído de una esencia atómica, cerrada en sí misma, auto-fundamentada y solipsista, en cambio, gana su verdad como parte de la Naturaleza.

ⁱ “...cur non dixerim, id ad essentiam alicujus rei pertinere, sine quo res nec esse, nec concipi potest...” (E2P10s2)

3.8.1. *La mente como idea y como parte del entendimiento infinito*

Si la proposición 10 afirmaba explícitamente que la forma de la sustancia no constituye la esencia del hombre, la proposición 11 atenderá a lo que *constituye* el ser actual de la mente humana:

Lo primero que constituye el ser actual de la mente humana, no es otra cosa que la idea de una cosa singular, que existe en acto. (E2P11).ⁱ

Ya se nos ha dicho que la esencia humana está *constituida* por modos de los atributos de Dios (E2P10c). Ahora bien, la proposición 10 tiene dos especificaciones. En primer lugar, se trata de lo primero que constituye el “ser actual” de la mente humana. Este “ser actual” ha de ponerse en relación con el escolio de la proposición 8 del *De Mente*, donde la *actualidad* de un rectángulo lo diferenciaba del resto de rectángulos contenidos en la idea del círculo – si bien el resto de rectángulos no existentes tienen igual importancia en tanto que ideas, su actualidad lo singulariza – .

Pues bien, lo que constituye actualmente la mente humana es una idea, lo que se infiere de la producción autónoma de cada atributo. Se trata de la idea de una cosa que existe en acto. Lo primero que constituye el ser actual de un rectángulo, no ya comprendido en otra cosa, sino vertido en el mundo físico, es la idea de que hay un rectángulo en el mundo extenso en acto. La demostración se adentra en un movimiento poco habitual, al remitirse al breve axioma “*Homo cogitat*” (E2ax2). Queda del lector hacer las siguientes inferencias: el hombre piensa, es decir tiene modos del pensamiento, todo modo depende de su atributo, en este caso del pensamiento, el ser humano mismo es un modo, si piensa será en tanto que ser finito que depende de otra cosa para pensar. A continuación, Spinoza remite al tercer axioma, el cual afirma la prioridad de la idea frente al resto de modos del pensamiento (E2ax.3). Las ideas son, para Spinoza, el grado cero del pensamiento. Por lo cual, lo primero que constituye la mente humana, en el registro propio que es el pensamiento, es una idea. Pero de una cosa existente en acto, si no fuera así no podría decirse de la mente que existe; al igual que no se podría decir que existe el rectángulo contenido en el círculo pero no existente

ⁱ “*Primum, quod actuale Mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quàm idea rei alicujus singularis actu existentis.*” (E2P11)

en acto. La idea que constituye la mente humana no puede ser infinita, sino que al igual que el hombre ha de ser finita, y su esencia no ha de implicar la existencia, por lo cual se hace la aclaración de que se trata de la “idea de una cosa singular en acto”.

El corolario, entonces, sitúa la mente humana en el único lugar que le pertenece si se considera que solo puede ser la idea de algo finito, que depende de otra cosa para ser y ser concebida:

De aquí se sigue que la mente humana es una parte del entendimiento infinito de Dios. Y por tanto, cuando decimos que la mente humana percibe esto o aquello, no decimos sino que Dios, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se explica por la esencia de la mente humana, o sea, en cuanto que constituye la esencia de la mente humana, tiene esta o aquella idea. Y, cuando decimos que Dios tiene esta o aquella idea, no en cuanto que constituye la naturaleza de la mente humana, sino en cuanto que tiene, junto con la mente humana, también la idea de otra cosa, entonces decimos que la mente humana percibe parcial o inadecuadamente la cosa. (E2P11c).ⁱ

La mente, lo que la constituya, ha de “ser parte” en tanto que idea, pero idea finita, de la única idea infinita que contiene al resto de ideas finitas. Por lo cual, y aquí una de las tesis más idiosincrásicas del pensamiento de Spinoza: “...cuando decimos que la mente humana percibe esto o aquello, no decimos sino que Dios, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se explica por la esencia de la mente humana, tiene esta o aquella idea.” (E2P11c). Es decir, cuando la mente humana, de ese ser que piensa (*Homo cogitat*), percibe algo, incluyendo a su “sí mismo”, no es ella la que percibe. Lo que percibe es Dios mismo no en tanto que infinito, sino en tanto que se expresa en lo finito. Dios se expresa en lo finito de modo determinado; el ser humano no es más que una expresión de la realidad. Cuando la mente *percibe* algo, es Dios quien *tiene* una idea. Dios se *explica* “por la esencia de la mente humana”, que es lo mismo que decir que Dios se expresa, o que de él se sigue o que en él está implicada tal idea. Con su usual claridad Macherey afirma que la difícil argumentación que lleva a cabo Spinoza intenta conciliar dos características del pensamiento humano. Por una parte, su limitación y, por otra, el hecho que expresa una actividad infinita de pensar. En este punto, los atributos vuelven a ser el elemento esencial. En cada idea está implicado

ⁱ “Hinc sequitur Mentem humanam partem esse infiniti intellectûs Dei; ac proinde cùm dicimus, Mentem humanam hoc, vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quàm quòd Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae Mentis explicatur, sive quatenus humanae Mentis essentiam constituit, hanc, vel illam habet ideam; & cùm dicimus Deum hanc, vel illam ideam habere, non tantùm, quatenus naturam humanae Mentis constituit, sed quatenus simul cum Mente humanâ alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus Mentem humanam rem ex parte, sive inadæquatè percipere.” (E2P11c)

todo el atributo pensamiento, de la misma manera que la extensión está comprendida en cada gota de agua. Esto se debe a que, desde la perspectiva de Dios, no hay solo una idea o una gota de agua sino todo el entramado complejo infinito de la producción de la Naturaleza; en el nivel modal no hay nada aislado.¹⁹⁰ Al igual que los cuerpos no se crean, se engendran unos de otros (Ep 4). No hay separación entre el ser humano y la Naturaleza, esta aseveración está en la base de la *participación* spinoziana.

En el próximo y hermoso escolio nos encontramos, de nuevo, la voz del autor que quiere conducirnos hacia la beatitud, que nos pide que caminemos con él a paso lento, a sabiendas de que el lector ha de estar en una verdadera situación difícil y de cierta incertidumbre. Se nos dice, nada más y nada menos, que, por ejemplo, el lector mismo que intenta conocer y entender la *Ética*, cuando lleva a cabo el ejercicio de conocer, no es él quien conoce, sino que es Dios, la Naturaleza, la sustancia infinita, no en general, sino en la medida en que se expresa por medio de este mismo lector de un modo singular y determinado. Después de afirmar que la mente humana es una parte del entendimiento infinito, el escolio le da este respiro al lector (respiro en tanto que el propio autor reconoce la dificultad de lo expuesto): “Sin duda que los lectores se sentirán aquí perplejos, y les vendrán a la mente muchas cosas que les harán detenerse. Por este motivo, les ruego que avancen conmigo a paso lento y que no emitan su juicio sobre ellas, hasta que lo hayan leído todo.”ⁱ

3.8.2. *La relación entre la idea y el objeto ideado*

Si el ser actual de la mente humana está constituido por la idea de una cosa singular en acto (E2P11), todo lo que le suceda al objeto ideado ha de ser percibido por la mente humana. Esto último no quiere decir que la mente humana sea consciente de todo lo que le pase al objeto, sino que ha de haber una idea de todo lo que pase en ese objeto-cosa singular. De otra manera, hay un principio de inteligibilidad de todo lo que le ocurre al objeto ideado, sería lo que busca el médico o el filósofo o cualquiera que pretenda comprender lo que sucede en el ser humano; una idea formalmente distinta y

ⁱ “Hic sine dubio Lectores haerebunt, multaque comminiscuntur, quae moram injiciant, & hanc de causâ ipsos rogo, ut lento gradu mecum pergant, nec de his judicium ferant, donec omnia perlegerint.” (E2P11s)

parte de lo que cae (*cadere*) bajo el entendimiento infinito de Dios. De aquí que Spinoza escriba en la proposición 12:

Todo cuanto sucede en el objeto de la idea que constituye la mente humana, debe ser percibido por la mente humana, o sea, que de esa cosa se dará necesariamente una idea en la mente. Y así, si el objeto de la idea que constituye la mente humana, es un cuerpo, no podría suceder nada en ese cuerpo, que no sea percibido por la mente. (E2P12).ⁱ

La mente se entiende como idea y a su vez, en tanto que tal, se relaciona como idea con su ideado. La relación que tiene la mente con la ‘cosa singular en acto’ es la relación descrita por el vínculo entre una idea y su objeto ideado.

Las ideas son afirmaciones para Spinoza, ellas tienen algo de positivo, y siguen la lógica propia de su atributo que dinámicamente se expresa. Una idea, como se dirá más adelante en el *De Mente*, no es algo inerte y ha de dar cuenta del objeto por ella ideado. Todas las modificaciones que le sucedan al objeto ideado han de *percibirse* por la mente y de estas variaciones se darán ideas, resultado de la actividad de la mente en su aprehensión conceptual del objeto que la constituye. Esto dota a la mente de plasticidad y de una coherencia lo suficientemente sólida como para que la idea que constituye la mente pueda vérselas con la pluralidad sin perder su intrínseca unidad (en tanto que idea). Este punto queda bien señalado por Zourabichvili cuando afirma que aunque la mente esté compuesta por ideas, esto no implica que sea una “colección de ideas”, la mente es *una* idea.¹⁹¹ La mente es, entonces, un cierto “encadenamiento” de ideas *apto* para ser modificado. La idea del objeto singular existente en acto cambia, variando con las modificaciones que padece, pero siempre está compuesto por las mismas ideas, se trata de una transformación que resguarda sus mismas partes.¹⁹²

La demostración de la proposición 12 remite al corolario de la proposición 9 y a la proposición 11 de esta parte, en los que la dimensión de Dios en tanto que cosa pensante se hace presente; ya sea como poseedor de ideas (se *da* en Dios tal o cual idea) (E2P9c) o en tanto que se explica como cosa pensante a través de la mente humana (E2P11c). Toda idea, a su vez, forma el “entendimiento absoluto de Dios”, lo cual,

ⁱ “*Quicquid in objecto ideae, humanam Mentem constituentis, contingit, id ab humanâ Mente debet percipi, sive ejus rei dabitur in Mente necessariò idea: Hoc est, si objectum ideae, humanam Mentem constituentis, sit corpus, nihil in eo corpore poterit contingere, quod à Mente non percipiatur <, of zonder dat daar af een denkbeelt inde ziel is >.*” (E2P12)

implica que de todas las modificaciones que se den en un objeto habrá una idea en Dios. Tanto la idea, que es la mente humana, como la idea de aquello que constituye su ser actual, como el objeto ideado mismo, responden a la única realidad y a la concatenación necesaria de la producción expresiva de la realidad. No en balde el escolio remite a la discutida proposición séptima: “el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas” o “de las causas”. La actividad pensante (conceptual) de la idea es parte de la misma necesidad que se sigue del orden causal de las cosas singulares extensas. La “naturaleza de las cosas” y la “realidad mental” dependen de lo mismo, cualquier cambio en las cosas implica una encadenación causa-efecto nueva, la cual ha de quedar comprendida por la producción de ideas de la mente.

3.8.3. *La mente: idea de un cuerpo existente en acto*

La proposición 13 nombra directamente aquello que es el objeto ideado que constituye la mente humana, esto es, el cuerpo:

El objeto de la idea que constituye la mente humana, es el cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión que existe en acto, y no otra cosa. (E2P13).ⁱ

El cuerpo es un modo, existente en acto, del atributo extensión. El axioma cuarto, su modo de cristalizar dentro de un orden geométrico el hecho de que *sentimos* un cuerpo, es apelado como algo incuestionable. Después de estas aclaraciones la esencia del ser humano ya puede ser definida, si el corolario de la proposición 10 afirmaba de qué estaba constituida la esencia del ser humano (por modos de los atributos de Dios), ahora se explicitan estos modos: “De donde se sigue que el hombre consta de mente y cuerpo y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos.” (E2P13c).ⁱⁱ Spinoza concluye que el cuerpo es el objeto de la mente, en la medida en que las ideas de los efectos corporales son aquello desde lo que se parte para analizar la constitución de la mente. Según su propia constitución, el hombre solo siente y percibe cuerpos y modos de pensar.

ⁱ “*Objectum ideae, humanam Mentem constituentis, est Corpus, sive certus Extensionis modus actu existens, & nihil aliud.*” (E2P13)

ⁱⁱ “*Hinc sequitur hominem Mente, & Corpore constare, & Corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere.*” (E2P13c)

Con un matiz verbal de gran precisión interpretativa, Deleuze distingue, como ya hemos señalado, entre la idea que *somos* y las ideas que *tenemos*. La idea que *somos*, no la *tenemos*, sino que está en Dios, tal como se vio en el corolario de la proposición 11 del *De Mente*.¹⁹³ Si la idea que somos está en Dios y la idea que tenemos se forma a partir de la experiencia de ser cuerpo, el camino que lleva de este *tener* al *ser* de nuestra idea, es el camino que conduce a nuestra mayor participación en la realidad infinita de la Naturaleza de la que somos parte. El ser humano es la conjunción mente-cuerpo, siendo la mente idea del cuerpo. La historia del ser humano, como la de cualquier otra cosa singular, se narra en la interacción con el entorno, en las dinámicas del afectar y del ser afectados.

Las primeras palabras del escolio son reveladoras del pensamiento de Spinoza. Según el filósofo por lo expuesto se ha de entender que la mente está *unida* al cuerpo pero, además, se ha de comprender qué es lo que se ha de entender por esta unión. Si seguimos el pensamiento de Spinoza al pie de la letra, esta unión ha de entenderse como la relación entre una idea y su ideado. Y como la idea conviene con su ideado habrá que estudiar adecuadamente el objeto ideado que constituye la esencia de la idea-mente, esto es, se hace necesario el estudio de la naturaleza del cuerpo. La relación idea-ideado es esencial, dado que la virtud de la idea irá de la mano de la virtud de su objeto. Si bien en Dios hay ideas de todos los cuerpos, de aquí el supuesto animismo de Spinoza, no todos los cuerpos tienen el mismo grado de realidad, no todos expresan lo mismo. El esfuerzo de este libro se encamina a que se intensifique aquello que puede expresar un cuerpo humano, en relación con el fortalecimiento simultáneo de la mente. Es este grado de intensidad o mayor capacidad expresiva lo que diferencia una idea de otra, por lo cual, para conocer la mente humana (su origen y naturaleza) se hace necesario conocer del modo más adecuado la naturaleza de su objeto, el cuerpo, lo que se atenderá en la tercera parte de esta investigación.

3.9. Recapitulación y transición

Los fundamentos de la orientación práctica del pensar spinoziano: A través de esta parte de la investigación se ha pretendido mostrar el *grado cero de la filosofía spinoziana*, desde el proceso de su constitución misma. Comenzando desde la disposición que se ha de tener ante la lectura de su obra principal, la *Ética*. La lectura textual, narrativa, va acompañada de un tránsito vital en el que se pretende intervenir en el lector, desde el esfuerzo por conseguir dar con una lectura de lo real alejada de prejuicios antropocéntricos y finalistas. Nos encontramos con un triple fondo de lectura: textual, vital y de intelección de lo real. Como toda apuesta filosófica ha de tener su punto de partida, su puesta en marcha, se han incorporado al estudio de la *Ética* dos nociones centrales del TIE, la *vis nativa* y la definición genética, en el intento de dar cuenta de lo que puede la mente según su sola virtud. Con este trasfondo nos acercamos a la concepción de la idea de Dios como una obra del pensamiento (TIE 69), como una idea que ha de “someterse a examen”. Dios es una *idea*, un concepto de la mente. Adentrarse en la noción de Dios es ponerse en la perspectiva de un ejercicio del pensamiento (de un efecto del pensamiento), que a su vez recoge en su seno lo que es el pensamiento mismo. Un ejercicio que comienza con el acto de concebir, de pensar desde nosotros mismos lo que nos puede conducir a una mayor perfección. Spinoza pone a prueba la fuerza de una idea.

De la concepción a la participación: El movimiento trazado en la *Ética* va desde la concepción de Dios hasta la deducción de lo que es el ser humano a partir de los atributos pensamiento y extensión. En Spinoza, el pensamiento es un atributo de lo real y como tal se expresa a través de infinitos modos que se ven afectados entre sí; la mente misma no es más que un modo del pensar, es decir, una idea, cuya complejidad va de la mano de la complejidad y riqueza de su objeto, un cuerpo existente en acto. La insistencia en la idea de *participación* y sus consecuencias prácticas se fundamenta en que el ser humano es una *parte* de la Naturaleza, la mente es una parte del entendimiento infinito y su cuerpo es parte de la faz de todo el universo, esto es, de la expresión extensa de lo real.

La vivencia de una idea: El ser humano tiene la experiencia de pensar (“*Homo cogitat*” (E2ax2)), desde una perspectiva afirmativa de la existencia (E1P11dem.),

donde la experiencia de la nada es un sin sentido, incluso, lo inexistente se piensa desde la necesidad de lo real (E2P8), todo ello desde la defensa racional del ser humano como parte de la Naturaleza. Los ejemplos de la correspondencia spinoziana muestran cómo nuestro autor *vivía* la experiencia de *tener* una idea del origen y fuente de toda la Naturaleza. El criterio básico de esta experiencia de la idea se juega en el esfuerzo por entender y no meramente imaginar, que se despliega en la triple ramificación del acto filosófico de la *concepción* (cuya exposición sistemática se discutió en el comentario al *De Deo*), la *meditación* (cuya forma específica como ejercicio racional y de des-ilusión se discutió de la mano del *Apéndice*) y la *decisión* por una vida orientada por la verdad (adelantada en la discusión del prefacio del TIE y retomada en la exposición de la Ep 30). Ejemplo del compromiso de esta concepción con la inteligibilidad es el recto entendimiento de todo proceso natural, basado en la atención filosófica corregida por la pregunta ¿cómo se producen las cosas? o, como gusta recordar Macherey, el proceder *causa seu ratio* (la causa o razón de que algo sea, pero también de que no sea).

Acotar lo infinito. El ser humano queda incardinado en la Naturaleza, su cuerpo como parte de la faz de todo el universo, su mente como parte del entendimiento infinito. Este reajuste de lo humano en el proceso infinito de la sustancia una y única implica unos límites claros a lo pensable. Todo esfuerzo humano por pensar, es un acotar lo infinito. Hay una economía de principios que, en vez de reducir, integra lo complejo y heterogéneo. La idea de Dios es única pero integradora; de aquí la importancia del no-reduccionismo spinoziano. No hay ni prioridad ni subordinación de un atributo a otro. Si, como de hecho sucede en la *Ética*, un atributo cobra mayor importancia se debe al punto de vista *estratégico* del pensamiento spinoziano, que en ningún momento esconde sus metas principales y estas, como se han ido remarcando, son de corte ético: principalmente, conducir al ser humano a su mayor perfección. Para lo cual se hace necesario intensificar la participación en la Naturaleza, emanciparnos es potenciar lo real. Escribe al respecto Macherey: “Ser libre, como lo es Dios, significa haber asimilado e integrado las leyes del orden racional de tal modo que uno actúe completamente desde sí mismo, en vez de producir un efecto de modo externo en concordancia con una ley extrínseca.”.¹⁹⁴ Donde actuar desde nosotros mismos conduce a reconocer nuestra esencia como parte de la esencia infinita de la Naturaleza. Esta verdad spinoziana es lo que le hace escribir a F. J. Ramos que: “La verdad consiste,

simplemente, en el hecho de que no hay lugar para la separación, salvo cuando y donde nos ignoramos a nosotros mismos.”.¹⁹⁵

La experimentación con la idea de Dios conducirá a Spinoza al estudio del cuerpo y a la noción de afectos, en búsqueda de una mayor operatividad. Por el momento, se ha de dejar la exposición de Spinoza pero será a partir del punto en el que nos detenemos, que se entenderán las bases de la tercera parte de esta investigación y el estudio de la *aptitud* tanto de la mente como del cuerpo, donde se podrá comprender el calado humano de la proposición 7 del *De Mente*. Ahora toca estudiar el rodeo que Nietzsche, pensador alemán del siglo XIX, lleva a cabo para entender qué es el pensar y qué puede ser el pensamiento. En Nietzsche no habrá ni ‘Dios’, ni ‘idea de Dios’, ni ‘entendimiento infinito’, ni tantas otras nociones importantes para Spinoza, pero desde vías muy distintas se acercará a los mismos caminos. Sobre todo, coincidirá en la meta: el *ennoblecimiento* del ser humano desde las bases mismas de lo que es y de lo que puede llegar a ser.

NOTAS

¹ “Una forma de pensamiento: La “Guía” ” en Zambrano, María, *Obras reunidas*, Madrid, Aguilar, 1971, p. 360. Añade M. Zambrano: “...la “Guía”, cuya función reside, como hemos procurado señalar, en conducir a un individuo o a un grupo de hombres determinados a salir de cierta situación, a atravesar ciertos escollos, que acaso reaparecen una y otra vez.” (p. 370).

² Changeux, Jean-Pierre y Ricoeur, Paul, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1998, p. 34.

³ Para una discusión pormenorizada respecto de los “usos” de Spinoza en esta discusión conversada ver Jaquet, Chantal, « La référence à la conception spinoziste des rapports du corps et de l’esprit dans l’ouvrage de Paul Ricoeur et Jean-Pierre Changeux, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. » en *Les expressions de la puissance d’agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, pp.195-207.

⁴ Macherey, P., *Introduction à l’Éthique de Spinoza. La cinquième partie : les voies de la libération*, Paris, P.U.F., 1994, p. 17. y Macherey, P., *Introduction à l’Éthique de Spinoza. La première partie: la nature des choses*, Paris, P.U.F., 1998, p. 13.

⁵ Domínguez, A., *Spinoza*, Madrid, Ediciones del Orto, 2000, p. 33.

⁶ El título según consta en la edición de Gebhardt es “*De Origine et Naturâ Affectum*.” Aún hay una disputa filológica respecto del orden en el que deben estar las palabras ‘origen’ y ‘naturaleza’. Resulta que en la edición holandesa de la *Opera Posthuma* de Spinoza (*Nagelate schriften*) el orden es el inverso: “*Van den Natuur en Oorsprong*”. En la edición en castellano de la *Ética* que estamos utilizando, la de A. Domínguez, se opta por el orden de la edición holandesa, decisión que comparte con el importante estudioso F. Akkerman, entendiéndose que este orden “es paralelo al de la Segunda Parte y quizás más spinoziano”, como escribe en la nota a pie de página al inicio de la tercera parte. En latín seguimos guiándonos por la edición de Carl Gebhardt, hasta que se complete una nueva edición crítica de la obra spinoziana.

⁷ Un ejemplo textual paralelo a este proceder se encuentra en la obra previa, publicada póstumamente y hallada en el siglo XIX, el *Tratado breve de Dios, del hombre y de su felicidad*. Después de una primera parte dedicada a Dios, la segunda parte comienza de este modo:

“Así como hemos tratado en la primera parte de Dios y de las cosas universales, así pasaremos ahora a tratar, en esta segunda parte, de las cosas particulares y limitadas. Pero no trataremos de todas, ya que son innumerables, sino tan sólo de las que conciernen al hombre. Respecto a éstas, señalamos, en primer lugar, qué es el hombre, en cuanto que consta de algunos modos comprendidos en los dos atributos que hemos hallado en Dios.” (Praef. II, 1, trad. A. Domínguez.).

⁸ Spinoza, *Éthique*, Présenté, traduit et commenté par Bernard Pautrat, Paris, Éditions du Seuil, 1999, pp. 10-11.

⁹ Escribe al respecto E. Fernández: “...la reivindicación del cuerpo se ha convertido en un lema de nuestro tiempo. Hablamos del cuerpo “como si lo descubriésemos después de un largo olvido”. Defendemos su liberación y le damos culto. Para nosotros lo asombroso es el cuerpo. Nos suena actual y emblemática la afirmación “nadie sabe lo que puede un cuerpo”. En ella tendemos a leer cuánto puede y cuál es su fulgor, pero no qué poco y cuánta es su fragilidad. O ¿acaso sospechamos que el cuerpo está en peligro y tiene peligro, y por eso preferimos mitificarlo? De hecho nuestra sociedad tributa un llamativo culto al cuerpo. Exalta los cuerpos atléticos, fuertes, ágiles, perfectos, ideales. Poco importa que tengan que ser esculpidos en gimnasios o quirófanos con sudor y sangre. Y eso quizá no sea ya más que una réplica.”. De su ensayo “Cuerpo y signo: la expresión de los afectos”, en Leyra, A. M., *Discurso o imagen. Las paradojas de lo sonoro*, Madrid, Fundamentos, pp. 17-38, p. 25.

¹⁰ Deleuze, G., “Sobre la diferencia entre la ética y una moral” en *Spinoza: filosofía práctica*, (trad. A. Escotado), Barcelona, Tusquets, 2001, p. 28.

¹¹ Para lecturas que defienden la especificidad de una interpretación física de la *Ética* véase, por ejemplo, Klever, Wim, “Éthique spinoziste comme physique de l’homme”, en Domínguez, A., *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha 1992, pp. 29-36 y Alves, Esther, “In rerum natura o la fuerza de las cosas” en de la Cámara, M.L. y Carvajal, J., *Spinoza: de la física a la historia*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, pp. 97-106.

¹² Ver notas 37-39 de la edición de A. Domínguez. *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza, 1988.

¹³ Palabras emitidas en el Seminario sobre Spinoza impartido por el Prof. Fernández durante el curso 2002-2003 en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Sesión del 25 de febrero de 2003.

- ¹⁴ Macherey, Pierre, *Hegel ou Spinoza*, Paris, François Maspero, 1979, p. 61.
- ¹⁵ Fernández, E., *Potencia y razón en B. Spinoza*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1988, p. 135.
- ¹⁶ Lécirvain, André, ed. *Traité de la réforme de l'entendement*, nota 12, pp. 168-170.
- ¹⁷ Ibidem.
- ¹⁸ Op. cit., 1988, p. 168.
- ¹⁹ Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, p. 16. Ver al respecto: Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*. Zweiter Band. Philosophie und Wissenschaft Der Neuern Zeit, Wissenschaft Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995 (1922 3ªed., 1907) y Rábade, S. *Obras II (El racionalismo)*, pp. 389-390, 396.
- ²⁰ Gueroult, Martial, *Spinoza. I, Dieu (Éthique)*, Paris, Aubier-Motaigne, 1968, p. 23.
- ²¹ También, con relación a la teoría de la definición, es valioso el intercambio epistolar entre Spinoza y Hudde (Ep 34-36) y Ep 60 de Tschirnhaus.
- ²² Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, (trad. E. Cazenave Tapie Isoard), México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 13.
- ²³ Deleuze, G., y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?* (trad. T. Kauf), Barcelona, Anagrama, 2001, p. 11.
- ²⁴ *Spinoza y el problema de la expresión*, (trad. H. Vogel), Barcelona, Muchnik, 1996, p. 319.
- ²⁵ Giancotti, Emilia, "Il Dio di Spinoza" en Giancotti, E. (ed.), *Spinoza nel 350° anniversario della sua nascita*, Nápoles, Biliopolis, 1985, pp. 35-50.
- ²⁶ "Introducción" a Spinoza, *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988, p. 36.
- ²⁷ Le escribe Spinoza a Oldenburg: "Pero, previamente, quisiera advertir que yo no atribuyo a la naturaleza belleza ni deformidad, orden ni confusión. Porque las cosas no se pueden llamar hermosas o deformes, ordenadas o confusas sino respecto a nuestra imaginación." (Ep 32).
- ²⁸ Pierre Macherey habla de dos tiempos lógicos, que en realidad son una y la misma cosa, en la primera parte de la *Ética*. El *De Deo* estaría compuesto por una lógica de lo que está "en Dios" (*in Deo*), consistiendo en las primeras quince proposiciones, y otra lógica de lo que es "de Dios" o "a partir de Dios" (*a Deo*), de las proposiciones 16 a la 36. Macherey, P., *Introduction à Éthique de Spinoza. La première partie: La nature des choses*, Paris, P.U.F., 1998, p. 26. (En adelante citado como Macherey, P., vol. 1.)
- ²⁹ Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, 2. Vols., Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1934, Vol., 1, p. 129.
- ³⁰ Bove, L. *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, (trad. G. Sanz Espinar), Madrid, Tierradenadie, 2009, pp. 7, 9.
- ³¹ Ibidem, pp. 9-10.
- ³² Ibidem, p. 10.
- ³³ Escribe J. D. Sánchez Estop en su edición de la *Correspondencia completa* (Madrid, Hiperión, 1988) de Spinoza: "La existencia no es un problema para Spinoza... La de Dios es su propia esencia: condición de todo discurso es la afirmación irrestricta del ser, no puede haber un discurso que pruebe que el ser es. Spinoza no practica – a pesar de ciertas apariencias terminológicas – el argumento ontológico. La existencia será, pues, autopoiesis del ser y no posición de éste por un sujeto – hombre o Dios antropomorfo – que la establezca. La gnoseología spinozista no abandona nunca el horizonte ontológico: el conocer es ser, no hay distancia puesta por una conciencia entre ambos..." (voz *Existencia* en el léxico incluido en la edición). Las llamadas pruebas de la existencia de Dios son en la *Ética*, realmente, pruebas de la *necesidad* de la existencia de Dios como se discutirá más adelante. Esta no-problematicidad de la existencia ha sido defendida por autores como A. Matheron y A. Negri, y teniéndolos a ellos en mente, Miquel Beltrán liga esta problemática a la tradición judía. Escribe Beltrán que "es el vínculo de Spinoza con el judaísmo el que explica con precisión la no-problematicidad de la existencia divina en su ontología. Porque en la tradición judía esa existencia es un hecho, y lo que tiene que argumentarse, en todo caso, es la necesidad (el carácter necesario) de dicha existencia, que es, en efecto, lo que Spinoza trata de demostrar en las mal llamadas pruebas de la existencia de Dios..." en Beltrán, Miquel, "La influencia de Hasdai Crescas sobre Spinoza" en *Coloquio Internacional: Spinoza*, (ed. H. Giannini, P. Bonzo y E. López), Santiago, Chile, Dolmen Ediciones, 1996, pp. 146-147.
- ³⁴ Para Macherey, las primeras diez proposiciones del *De Deo* exponen "el movimiento según el cual la naturaleza de las cosas se engendra y se revela a partir de sí misma", es decir, cómo "se produce, a la vez, en el plano de su efectuación real y el de su presentación racional". Dios no es más que esta realidad, "naturaleza de las cosas", "pensada en su complejidad infinita". Macherey, P., vol. 1, pp. 69-70.

³⁵ Es importante no confundir la inagotabilidad de la sustancia con su trascendencia. Justamente en este error cae Wolfson al interpretar la sustancia spinoziana como un todo que existe sobre y más allá de sus modos. Wolfson, H., Op. cit., vol. 1, pp. 74-75.

³⁶ Véase este error en la presentación de J. Arnau al libro de Pujol, O. y Domínguez, A., *Patañjali ·Spinoza*, Valencia, Pre-Textos, 2009: “Las diversísimas cosas de este mundo son, para Spinoza, afectos de una única sustancia, infinita y eterna, algo así como sus estados de ánimo, humores o emociones.”. (p. 10)

³⁷ Macherey, P., vol. 1, p. 73.

³⁸ Curley, Edwin, *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1988, p. 15.

³⁹ Además, es significativa por las resonancias de Lucrecio, autor de *De la naturaleza de las cosas (De rerum natura)*. Recordemos la carta 56 de Spinoza a Hugo Boxel: “La autoridad de Platón, de Aristóteles y de Sócrates no vale mucho para mí. Me hubiera admirado que usted hubiera aducido a Epicuro, Demócrito, Lucrecio o a alguno de los atomistas y defensores de los átomos.”.

⁴⁰ Gueroult, Martial, *Spinoza. I, Dieu (Éthique)*, Paris, Aubier-Motaigne, 1968, p. 131.

⁴¹ Macherey, P., vol. 1, p. 91.

⁴² Para Gueroult la diferencia entre la sustancia y sus atributos no se fundamenta en alguna característica intrínseca presente en sus respectivas definiciones, sino en la diferencia entre el elemento constitutivo y el todo constituido. Los atributos serían, pues, los elementos constituyentes de Dios, estos indican la esencia de Dios y no sus propiedades. Op. cit., pp. 166 y 169.

⁴³ Para Macherey estas supuestas pruebas no hacen más que confirmar el desarrollo racional de la definición 6. Macherey, P., vol. 1, pp. 98-99.

⁴⁴ Macherey, P., vol. 1, p. 101.

⁴⁵ Gueroult, M., Op. cit., p. 181.

⁴⁶ Matheron, Alexandre, “Essence, Existence and Power in *Ethics* I: The Foundations of Proposition 16” en Yovel, Y., (ed.) *God and Nature. Spinoza's Metaphysics*, Leiden, E.J. Brill, 1991, p. 29. En un contexto totalmente diferente al de la argumentación y exégesis de los textos de Spinoza, nos encontramos con las palabras *afines* de José Echeverría en su disertación doctoral: “La cuestión fundamental de la metafísica no es ¿por qué hay algo?, lo que presupone que la nada existe *de derecho*, que el ser es la excepción y que nos sorprende, sino más bien: ¿por qué se introduce la nada en el ser?” *Réflexions métaphysiques sur la mort et le problème du sujet*, Paris, Vrin, 1957, p. 93.

⁴⁷ Gueroult, M., Op. cit., p. 193.

⁴⁸ Curley, E., *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton, University Press, 1988, p. 10. También Nadler lo resume de modo elegante: “La demostración que Dios – un ser infinito, necesario, incausado e indivisible – es la única sustancia del universo es sorprendente en su economía y eficacia, con la simple belleza peculiar de una deducción lógica bien hecha. Primero, establece que dos sustancias no pueden compartir un atributo o esencia (E1P5). Luego, demuestra que hay una sustancia con infinitos atributos (es decir, Dios; E1P11). Como conclusión, se sigue que la existencia de esa sustancia infinita impide la existencia de cualquier otra sustancia. Porque de *haber* otra segunda sustancia, tendría que tener *algún* atributo o esencia. Pero, en la medida en que Dios tiene *todos* los posibles atributos, entonces, el atributo que poseería la segunda sustancia sería uno de los atributos poseídos de antemano por Dios. Pero ya se había establecido que dos sustancias no pueden tener el mismo atributo. Por lo cual, además de Dios no puede haber una segunda sustancia.” En Nadler, S., *Spinoza a Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 228.

⁴⁹ Quizás su equivocación se deba a que en su comentario pasa de una obra de Spinoza a otra de modo indiscriminado, por ejemplo, de la *Ética* al *Tratado breve*. Así escribe el gran comentarista: “En este sentido, la simplicidad, como el rechazo de cualquier tipo de pluralidad interna, física tanto como metafísica y lógica es mantenida por Spinoza respecto de la sustancia.”. Wolfson, Op. Cit., vol. 1, p. 115.

⁵⁰ Gueroult, M., Op. cit., p. 446.

⁵¹ Macherey, P., vol. 1, p. 121.

⁵² Macherey, P., vol. 1, p. 124.

⁵³ Macherey, P., vol. 1, p. 141.

⁵⁴ Macherey, P., vol. 1, p. 141.

⁵⁵ Macherey, P., vol. 1, p. 141.

⁵⁶ Macherey, P., vol. 1, p. 141.

⁵⁷ Macherey, P., vol. 1, p. 144.

⁵⁸ Gueroult resume del siguiente modo las características de la causa transitiva. Primero, se da una distinción real entre la causa y el paciente o efecto; segundo, la causa se une exteriormente con su efecto,

ya sea por contacto directo o por medio de un intermediario; tercero, se da una semejanza entre causa y efecto. Gueroult, M., Op. cit., p. 300.

⁵⁹ La carta que abre el epistolario de Spinoza está escrita por Henry Oldenburg (1620-1677) en agosto de 1661. Esta carta fue enviada desde Londres, donde residía Oldenburg, quien nació en Bremen, pero cuyos vínculos con Inglaterra comienzan desde muy pronto. Se cree que vivió en Inglaterra durante el período de 1640 a 1648. En 1648 regresó al continente para, entre otras cosas, viajar. En 1653 el gobierno de Bremen lo envió a una misión diplomática para negociar con Oliver Cromwell sobre la neutralidad de Bremen durante la primera guerra anglo-holandesa. En 1662 se convirtió en el secretario de la *Royal Society*. John Milton, Thomas Hobbes, Huygens, Robert Boyle y un largo etcétera, componen la lista de figuras intelectuales con los que mantuvo algún tipo de relación. Previo a su incorporación como secretario de la *Royal Society*, Oldenburg realizó un viaje a Bremen y a los Países Bajos. Ya sea en Ámsterdam o en Leiden escuchó rumores sobre un “extraño filósofo” que vivía en Rijnsburg (lugar de residencia de Spinoza desde 1661-1663). El interés movió a Oldenburg a realizar un viaje desde Leiden a Rijnsburg para conocer a Spinoza. Según las noticias que tenemos, este fue el único encuentro personal. En cambio, la correspondencia entre ambos se mantiene, no sin largos hiatos, hasta 1676. Ambos mueren en 1677, lo cual nos da una idea del esfuerzo que ambos sostuvieron por mantenerse en contacto. A esta correspondencia le debemos la interesante discusión sobre el nítro que confronta las opiniones de Boyle y las de Spinoza, donde Oldenburg sirvió como intermediario. Véase al respecto Nadler, Steven, *Spinoza. A Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 184 ss.

⁶⁰ Sabemos que Spinoza le envió a modo de anexo una explicación, según el orden geométrico, sobre los conceptos de Dios, atributo, sustancia y modo. Este texto desafortunadamente se ha perdido. Pero nos aclara que en 1661 Spinoza está preocupado en darle una forma a su pensamiento que correspondiera al método geométrico. El anexo perdido habría que situarlo, probablemente, entre el primer *Apéndice del Tratado Breve*, escrito al modo geométrico, que consta de siete axiomas y cuatro proposiciones, y las primeras ocho proposiciones de la *Ética*. Seguimos en este punto a A. Domínguez, nota 7 de su edición de la *Correspondencia*.

⁶¹ No entramos en el debate sobre qué opúsculo pueda ser este, para algunos se trata del TIE, dada la alusión directa y para otros, en realidad, se refiere al *Tratado breve*, dado que este último sí es una obra completa. Al respecto se puede consultar la introducción de F. Mignini al TIE y al *Tratado breve* en Spinoza, *Œuvres I. Premier écrits*, (sous la direction de P.-F. Moreau), Paris, P.U.F., 2009, pp. 21-58 y pp. 159-180.

⁶² Leamos las siguientes palabras de S. Rábade caracterizadoras de la modernidad filosófica: “La filosofía moderna, con pocas excepciones, va a ser, en la línea herencial de Descartes, una filosofía del conocimiento. (...) Esta inflexión en la orientación de la filosofía y del saber general es, junto con el ideal metodológico, la mayor aportación cartesiana a la filosofía y a la cultura de Europa: un conocimiento que se autoanaliza y autovalida, centrado en el yo.” En *Obras III. El racionalismo. Descartes y Espinosa*, edición de M. L. Cámara, Ed. Trotta (coeditado por CEU Universidad San Pablo), Madrid, 2006, 555, p.152.

⁶³ “El convaleciente” en *Así habló Zaratustra*, trad. y ed. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998.

⁶⁴ En torno al concepto de *physis*, véase el anteriormente citado primer volumen de la *Estética del pensamiento* de F. J. Ramos, titulado *El drama de la escritura filosófica*, Madrid, Fundamentos, 1998. Por ejemplo, lo que se afirma en el estudio del pensamiento de Heráclito: “...por ser la *physis* esa fuerza imperante que perdura, esto último no debe entenderse como aquello que permanece idéntico a sí mismo, es decir, como la sustancia que prevalece intacta e inalterada, a través de todos los cambios. Lo que perdura no es la “naturaleza”, sino la potencia transformadora que siempre se impone. La *physis* es la fuerza o potencia de lo real mismo en sus manifestaciones” (p. 317). Para los diversos significados de esta noción en la antigüedad puede consultarse al respecto la voz “Physis” en el *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora.

⁶⁵ Cámara, M. L., en su “Presentación” al volumen tercero de las *Obras* de S. Rábade, *El racionalismo. Descartes y Espinosa*, Madrid, Trotta, 2006, p. 30.

⁶⁶ “Hechos de los apóstoles” 17, 19-34, *Nueva Biblia de Jerusalén*, Revisada y aumentada, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998.

⁶⁷ *Ibidem*, nota al versículo 19.

⁶⁸ Según el relato bíblico uno de los hombres que se adhirió a Pablo después de su discurso fue un tal Dionisio Areopagita. A partir de este discurso podríamos trazar una línea de investigación sobre las relaciones entre lo infinito y lo finito que partiría desde este discurso al pseudo-Dionisio Areopagita, “el

neoplatónico cristiano del siglo quinto que se esconde detrás del seudónimo de Dionisio el Areopagita —es decir: del primer ateniense supuestamente convertido por Pablo”, como lo describe M. Kerkhoff (*Kairos: exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*, Río Piedras Universidad de Puerto Rico, 1997, p. 159). La discusión nos conduciría hasta Juan Escoto Eriúgena, a Nicolás de Cusa y a Giordano Bruno, con la inevitable vuelta atrás a Plotino. Este proceso de *inmanentización* de la divinidad no alcanza su radicalidad hasta llegar a Spinoza. Desde una perspectiva cristiana, el Prof. M. Cabada Castro en el capítulo titulado “La íntima relación entre finitud e infinitud o entre conciencia humana y divinidad” de su libro *El Dios que da que pensar*, Madrid, B.A.C., 1999, pp. 345-491, lleva a cabo este recorrido incluyendo autores que van desde Meister Eckhart hasta Emmanuel Lévinas. Desde una perspectiva estrictamente filosófica y teniendo a Spinoza como eje, se ha de tomar muy en cuenta el libro de Yovel, *Spinoza and Other Heretics, Vol.1, The Marrano of Reason; Vol. 2, The Adventures of Immanence*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1989 (Trad. *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya y Muchnik, Madrid-Barcelona, 1995.).

⁶⁹ Queda fuera del marco de esta investigación el interesante papel de Pablo de Tarso en el *Tratado teológico-político*, que bien merece la atención, análisis y reflexión. Con textos como el siguiente, del capítulo 3 “De la vocación de los hebreos y de si el don profético fue peculiar de los hebreos”: “Pablo enseña, pues, exactamente lo que nosotros intentamos probar. (...) Para enseñar, en efecto, lo que en parte había visto y en parte había oído, él era griego con los griegos y judío con los judíos.” (p. 131; trad. A. Domínguez).

⁷⁰ Como muestra de las complicaciones que aún reviste la definición de atributo, llama la atención que en la edición de 2007 de la *Ética* comentada por G. Albiac, teniendo como texto base la traducción de V. Peña, se haya eliminado la nota original de este último (nota 21, Editora Nacional, Madrid, 1980; nota 2, Alianza Editorial, 1998). Nota que hace un recuento crítico sobre la ambigüedad de esta definición y la preponderancia de una lectura “realista” de los atributos refiriéndose a K. Fischer y a M. Gueroult y a la importancia de esta perspectiva desde un enfoque marxista. Ahora bien, en la reciente edición, directamente el comentarista escribe lo siguiente: “Conviene subrayar que Spinoza escribe “lo que entendimiento percibe”. Quiérese con ello decir que el atributo no es realidad sustancial alguna. Sino perspectiva que el *intellectus* humano construye de la infinitud autodeterminativa de la substancia.” (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción y notas de Vidal Peña y notas y epílogo por Gabriel Albiac, Madrid, Editorial Tecnos, 2007, nota 4.).

⁷¹ En Mignini, Filippo, *Introduzione a Spinoza*, Roma, Laterza, 1983, p. 197.

⁷² Macherey, Pierre, *Hegel ou Spinoza*, Paris, François Maspero, 1979, p. 108 y Macherey, P., vol. 1, p. 41.

⁷³ Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, 2. Vols., Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1934, vol.1, p. 145.

⁷⁴ Gueroult, M., Op. cit., p. 47.

⁷⁵ Wolfson, H. Op. cit., vol.1, p. 145.

⁷⁶ Wolfson, H., Op. cit., vol. 1, p. 328.

⁷⁷ Gueroult, M., Op. cit., p. 307.

⁷⁸ Prólogo en Spinoza, *Tratado breve de Dios, del hombre y de su felicidad. Tratado teológico-político*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995, pp. 11-36; p. 20

⁷⁹ Nadler, S., *Spinoza's Ethics. An introduction*, Cambridge University Press, 2006, p. 88.

⁸⁰ Ibidem, p. 89.

⁸¹ En la demostración Spinoza no expone una argumentación directa sino que parte de la negación de la tesis para así llegar a una reducción al absurdo, el ejemplo muestra las consecuencias de una idea de Dios concebida como finita (frente a su infinitud) y, en segundo lugar, como duradera (frente a su inmutabilidad) (E1P21dem.).

⁸² Para Giancotti con un solo ejemplo de modo infinito mediato basta, dado que en Dios la potencia de pensar es idéntica a la potencia de actuar (E2P7c), de esto se puede deducir que la “faz de todo el universo” se refiere tanto a la extensión como al pensamiento. En “On the Problem of Infinite Modes” en Yovel, Y. (ed.) *God and Nature. Spinoza's Metaphysics*, Leiden, E.J. Brill, 1991, p. 106.

⁸³ Matheron defiende, al respecto, la interpretación sobre la unidad en última instancia de los modos infinitos con la sustancia infinita. Para Matheron no se trata de cosas realmente distintas, tanto el atributo, su modo inmediato (‘idea de Dios’ o ‘entendimiento infinito’ en el pensamiento y ‘movimiento y reposo’ en la extensión) y la consecuencia de este modo (*facies totius Universi*; entendida como el sistema de las leyes eternas tanto de la naturaleza pensante como de la naturaleza extensa) “son los tres

momentos de la constitución de un solo y mismo individuo...”. En *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, p. 17. Por su parte, Sánchez Estop, en su nota a la carta 64, escribe lo siguiente: “Falta el modo infinito mediato correspondiente al pensamiento, pero éste puede ser deducido como la unificación de las mentes humanas en virtud del entendimiento absolutamente infinito, paralela a la “*facies totius universi*” configurada por el movimiento y el reposo. Este modo infinito mediato del pensamiento sería el sistema de las verdades eternas del que participan todos los sabios en la medida en que poseen entendimiento – y su mente es, al menos en parte, eterna –.”. En Spinoza, *Correspondencia completa*, Madrid, Hiperión, 1988.

⁸⁴ Nadler, S., Op. cit., p. 90.

⁸⁵ Según Yovel, las leyes psicológicas, como la asociación, podrían estar incluidas entre los modos infinitos. Yovel se basa en la importancia que tiene la ley de asociación en el funcionamiento de la mente, según lo describe Spinoza. En Yovel, Y., “The Infinite Mode and Natural Laws in Spinoza” en Y. (ed.) *God and Nature. Spinoza’s Metaphysics*, Leiden, E.J. Brill, 1991, p. 89.

⁸⁶ Yovel, Y., “The Infinite Mode and Natural Laws in Spinoza” en Y. (ed.) *God and Nature. Spinoza’s Metaphysics*, Leiden, E.J. Brill, 1991, p. 93.

⁸⁷ Macherey, P., vol. 1, p. 163.

⁸⁸ Gueroult, M., Op. cit., p. 345.

⁸⁹ Gueroult, M., Op. cit., p. 82.

⁹⁰ Giancotti, E., “On the Problem of Infinite Modes” en Yovel, Y. (ed.) *God and Nature. Spinoza’s Metaphysics*, Leiden, E.J. Brill, 1991, pp. 110-111, 113.

⁹¹ Gueroult, M., Op. cit., p. 357.

⁹² En la definición séptima se identificó a una cosa libre con aquella que existe y actúa (*ad agendum*) en virtud de la necesidad de su propia naturaleza, mientras que la cosa necesaria o coaccionada es aquella que es determinada por otra cosa a existir y a obrar (*ad operandum*). Dios actúa por su “libre-necesidad” y no mediante la voluntad; la cual, incluso cuando se piensa como infinita, está siempre determinada a existir por otra cosa. El acto volitivo implica una carencia, se quiere aquello que no se tiene, mientras que Dios o la sustancia absolutamente infinita no carece de nada, es plena, infinita e ilimitada.

⁹³ Moreau, Pierre-François, *Spinoza*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 74.

⁹⁴ Gueroult, M., Op. cit., p. 375.

⁹⁵ Ibidem, p. 379.

⁹⁶ El Prof. J. Carvajal nos ha hecho la siguiente objeción: los componentes principales de la frase “*La potencia de Dios es su esencia misma*” son en realidad intercambiables. Lo que nos mueve a insistir de modo cauteloso en la tesis interpretativa que afirma que lo que Dios puede está determinado por su esencia o naturaleza, es remarcar el carácter *necesario* de la divinidad. Buscamos no desligar la *potencia* de lo que cada cosa *es* (o en su caso, de lo que puede llegar a ser). Un recorrido atento sobre este asunto ha de tomar en consideración la definición séptima de la primera parte de la *Ética* (“Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar (*ad agendum*). Necesaria, en cambio, o más bien coaccionada, aquella que es determinada por otra a existir y a obrar (*ad existendum*, & *operandum*) según una razón cierta y determinada.”), además de las cartas 56 y 58. La discusión merece ser desarrollada con más tiempo y extensión, pero esto, pensamos, que era más adecuado llevarlo a cabo en otro lugar. La idea principal que deseamos defender es la de una filosofía de la necesidad, que no implica un ‘fatalismo’. Una de las fuentes principales de la posición defendida es la interpretación de P. Macherey tanto en su libro *Avec Spinoza* (Paris, P.U.F., 1992) como en su *Introduction à l’Éthique de Spinoza. La première partie: la nature des choses* (Paris, P.U.F., 1998). Esta discusión ha de contrastarse con las distinciones entre lo libre y lo necesario, lo necesario y lo imposible, y lo necesario y lo contingente, tal y como ha resaltado R. Ávila en su artículo “Finalidad, deseo y virtud: Spinoza y Nietzsche”, *Anales del seminario de metafísica*, num. XX, 1985, p. 25.

⁹⁷ Moreau, P.-F., “The Metaphysics of Substance and the Metaphysics of Forms”, en Yovel, Y. (ed.), *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, Leiden, 1994, pp. 31-32.

⁹⁸ F. Zourabichvili se refiere a la metamorfosis como la contrapartida fantástica de la tarea genealógica de la definición genética en Spinoza. *Une physique de la pensée*, Paris, P.U.F., 2002, p. 221.

⁹⁹ Moreau, P.-F., “The Metaphysics of Substance and the Metaphysics of Forms”, en Yovel, Y. (ed.), *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, Leiden, 1994, p. 35.

¹⁰⁰ Moreau, P.-F., *Spinoza*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 40.

¹⁰¹ Ibidem, p. 44. Encontramos una interpretación parecida en S. Nadler, quien vincula la filosofía de Spinoza con la idea clásica de eudaimonía. Refiriéndose a los colegiantes, Nadler afirma que: “Al igual que Spinoza, ellos estaban convencidos que la felicidad humana – en el sentido fuerte de lo que los griegos antiguos llaman eudaimonía o florecimiento (“flourishing”) y lo que los cristianos llamaron

“salvación” – reside en el uso imaginativo pero disciplinado del intelecto dirigido hacia su objeto adecuado.” *Spinoza. A Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 170.

¹⁰² Moreau, P.-F., Op. cit., p. 178.

¹⁰³ Macherey, P., vol. 1, p. 205.

¹⁰⁴ Macherey, P., Ibidem, p. 205-206.

¹⁰⁵ Macherey, P., Ibidem., p. 210.

¹⁰⁶ Macherey, P., Ibidem, p. 212.

¹⁰⁷ En este punto entran en juego cuatro nociones centrales de la tercera parte de la *Ética*, “De la naturaleza y origen de los afectos”: ‘conato’, ‘voluntad’, ‘apetito’ y ‘deseo’. El primer término es lo afirmativo que lleva cada ser en sí y que no tiene ningún principio de negación intrínseco. Expone la proposición 7 de la tercera parte que: “El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma.” (E3P7). En el escolio a la proposición 9 se dice que cuando este conato se refiere solo a la mente se le llama *voluntad*, en cambio, cuando se refiere a la mente y al cuerpo se le llama *apetito*. La única diferencia, aunque no literalmente sustancial de muchísima importancia a la hora de entender la condición humana, entre el *apetito* y el *deseo*, es que “el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito; y por tanto puede definirse así: *el deseo es el apetito con la conciencia del mismo*” (E3P9s). Se trata de cuatro maneras de nombrar la misma cosa, que no es otra que “la misma esencia del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que contribuye a su conservación y que el hombre está, por tanto, determinado a realizar.” (E3P9s).

¹⁰⁸ De la inmediatez a lo especulativo, este es el gran paso acrítico que se da en este prejuicio. En palabras de Macherey: “Interesarse por las causas finales es convertir un impulso espontáneo (...) en una interpretación de vocación especulativa, separada del movimiento a través del cual llegan a ser las cosas...” (vol. 1, p. 219-220.) “...lo que, en principio, tenía un valor práctico desde la perspectiva del aumento de nuestra potencia de actuar deviene el objeto de una apreciación común, teniendo potencialmente un alcance teórico, y entrando como tal en el cuadro de una visión de mundo presentada como si tuviera un valor universal, independientemente de toda perspectiva o de todo punto de vista particular.” (vol. 1, pp. 221-222.)

¹⁰⁹ Macherey, P., vol. 1, p. 217.

¹¹⁰ Esto será tematizado desde un marco más completo en la parte tercera de la *Ética*. La imagen del ser humano aquí esbozada se aleja profundamente de la de un ser que actúa desinteresadamente. En el escolio a la proposición 9 de la tercera parte, del cual se tomaron las definiciones dadas más arriba, se termina con la siguiente expresión: “Por todo esto consta, pues, que nosotros no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos.” (E3P9s).

¹¹¹ La noción de ingenio individual o grupal (o nacional) tendrá un importante rol en el pensamiento spinoziano. Ver al respecto el ensayo “Spinoza y Huarte de San Juan” de P.-F. Moreau en Domínguez, A., *Spinoza y España*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994, pp. 155-163.

¹¹² Macherey, P., vol. 1, pp. 224-225.

¹¹³ Macherey matiza este punto del siguiente modo: “Las matemáticas no son un fin en sí mismas; no le ponen fin al proceso del conocimiento racional: pero son el engranaje de ese proceso, y de este modo constituyen el mejor remedio a la superstición que, sin su intervención, reinaría de modo ilimitado sobre el espíritu de los hombres.” (vol. 1, pp. 234-235)

¹¹⁴ Macherey, P., vol. 1, p. 235.

¹¹⁵ En este sentido, no estamos de acuerdo con las siguientes palabras de G. Albiac en su comentario: “El ‘Apéndice’ de la parte I debe considerarse como un pequeño ensayo independiente y como uno de los momentos más altos de la filosofía spinozana.” Por nuestra parte entendemos que *concepción* y *meditación* son partes de un mismo fin. El *Apéndice* no es un texto independiente sino un ejercicio de práctica racional que se hace contando con una concepción previa, si bien se va ganando en precisión y se aumentan los efectos que puede producir este concepto situándolo en un entramado crítico.

¹¹⁶ Como nos ha recordado la Prof.^a R. Ávila, esto es justamente lo que denuncia Nietzsche en el primer párrafo de “Los cuatro grandes errores” en CI: “*Error de la confusión de la causa con la consecuencia*. – No hay error más peligroso que *confundir la consecuencia con la causa*: yo lo llamo la auténtica corrupción de la razón.” R. Ávila traza una serie de afinidades entre la crítica del finalismo y de la voluntad libre en Spinoza y Nietzsche en el apartado titulado “Necesidad versus teleología: el fantasma de

la libertad.” de su artículo “Finalidad, deseo y virtud: Spinoza y Nietzsche”, *Anales del seminario de metafísica*, num. XX, 1985.

¹¹⁷ Macherey, P., vol. 1, p. 246.

¹¹⁸ Al respecto véase el capítulo 6 del *Tratado teológico-político* titulado “De los milagros”.

¹¹⁹ Macherey, P., *Ibidem*, p. 257.

¹²⁰ Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, p. 121.

¹²¹ Wolfson, H., *Op. cit.*, p. 437.

¹²² Ver E4Praef.

¹²³ Moreau, P.-F., *Spinoza et le spinozisme*, Paris, P.U.F., 2003, p. 73.

¹²⁴ Macherey, P., vol.1, pp. 269-270.

¹²⁵ Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie: la réalité mentale*, Paris, P.U.F., 1997, p. 108. (En adelante citado como Macherey, P., vol. 2.)

¹²⁶ Spinoza brinda cuatro contribuciones. La primera es la que hemos citado en toda su extensión. La segunda, de corte estoico, enfatiza que debemos comportarnos con igual ánimo, no importa cuál sea la fortuna, dado que todo se sigue de Dios. El tercer punto hace hincapié en la utilidad social de la doctrina, ya que marca las pautas de cómo cada uno de nosotros ha de comportarse con los demás, esto es, sin odiar, despreciar, burlarse, irritarse ni envidiar a nadie, además, de mantener una preocupación por el otro desde la guía de la razón. El cuarto punto tiene un marcado carácter político, dado que se centra en la “sociedad común”; para Spinoza el reconocimiento de lo que es y de lo que puede la mente, conduce a enseñar qué formas de gobierno son mejor, las cuales han de dirigir a los ciudadanos de tal modo que “hagan libremente lo que es mejor”. (E2P29s)

¹²⁷ En “De la compasión a la piedad: política de la generosidad”, escribe E. Fernández: “Spinoza presenta la piedad como una derivación de la *generosidad*, (...). Esta actitud que busca la utilidad de los otros es, a su vez, junto a la firmeza de ánimo, una derivación y expresión de la fortaleza. Estas tres modalidades básicas de virtud son la forma activa de los afectos y constituyen la superación y el remedio de la servidumbre de las pasiones y de la fluctuación del ánimo. No es casual que se traten en la proposición que culmina el desarrollo de la parte III de la *Ética*.”. Fernández, E., y Cámara, M. L. (ed.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 263-288; p. 282.

¹²⁸ Tatián, D., “Más allá del mérito” en *Spinoza y el amor del mundo*, Argentina, Altamira, 2004, pp. 77-88.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 80.

¹³⁰ Macherey, P., vol. 2, p. 14.

¹³¹ En griego la palabra ‘axioma’ significa rango, reputación o dignidad. Por lo cual, afirma J. Ferrater Mora, de modo derivado “‘axioma’ significa ‘lo que es digno de ser estimado, creído o valorado’”. Se trata del principio que “por su dignidad misma, es decir, por ocupar un cierto lugar en un sistema de proposiciones, debe ser estimado como verdadero”. Este significado es el que está presente en los *Análíticos posteriores* (I, 2, 72a 19 y sigs.) de Aristóteles, para quien “los axiomas son proposiciones irreductibles, principios generales a los cuales se reducen todas las demás proposiciones y en los cuales éstas necesariamente se apoyan”. Además, Aristóteles añade que el axioma es “una proposición que se impone inmediatamente al espíritu”. En *Op. cit.*, voz “Axioma”. A este respecto añaden Mosterín y Torretti: “Aunque los *Elementos* de Euclides son posteriores a la muerte de Aristóteles, no sabemos si fueron escritos bajo su influencia o si más bien fue Aristóteles quien se inspiró de la previa práctica de los geómetras griegos, cuya obra se ha perdido. En cualquier caso, los *Elementos* de Euclides quedarían en la tradición de Occidente como el paradigma del método axiomático, imitado luego no solo por matemáticos, sino también por filósofos y físicos, como Spinoza y Newton, con más o menos fortuna.”. Estos autores describen del siguiente modo el método que hereda Spinoza, no sin transformarlo a su manera: “Una teoría axiomática, según esta tradición, es un conjunto de verdades acerca de un ámbito determinado de la realidad, organizado de tal manera que casi todos los conceptos empleados en la teoría son definidos a partir de unos pocos conceptos primitivos indefinidos, y casi todas las verdades que componen la teoría son demostradas a partir de unas pocas verdades primeras indemostradas (los axiomas). Los conceptos primitivos no necesitan ser definidos, pues ya los conocemos previamente. Y los principios primeros o axiomas no necesitan ser demostrados, pues su verdad es evidente y la captamos por intuición.”. En Mosterín, J. y Torretti, R., *Diccionario de Lógica y Filosofía de las ciencias*, Madrid, Alianza, 2002, voz “Axioma”.

¹³² Rábade, S. Obras II, p. 407-408. Para redondear esta tanda de definiciones de ‘axioma’, leamos las palabras de Louis Meyer en el prefacio de la obra de Spinoza, *Los principios de la filosofía de Descartes*

demostrados según el método geométrico: “son enunciados tan claros y perspicuos, que ni siquiera quienes sólo han entendido rectamente sus palabras, podrían negarle su asentamiento.” (trad. A. Domínguez).

¹³³ Gueroult, Martial, *Spinoza. II, L'Âme (Éthique, II)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974. p. 86.

¹³⁴ Macherey, P., vol. 2, p. 4.

¹³⁵ Gueroult, M., Op. cit., p. 31.

¹³⁶ Gueroult, M., Ibidem, p. 31-32.

¹³⁷ Moreau, P.-F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, P.U.F., 1994, nota 5 (518): “¿Por qué el axioma 2 afirma “Homo cogitat” y no “modos cogitandi sentimus”? De hecho, esta última fórmula está presente dentro del axioma 5, y casi se encuentra en la versión holandesa del axioma 2...”.

¹³⁸ Estamos de acuerdo con P. Macherey en la doble afirmación de, por una parte, no asignarle un valor propiamente conceptual a la palabra “*animus*” y, por otra, darle un sentido meramente descriptivo a la noción de “*affectus*”, tal y como es utilizada en este axioma. Tomando en consideración a la *Ética* en su totalidad, la expresión “*affectûs animi*” queda desligada y algo vaga. Ahora bien, es interesante percatarse que se anuncia esta fórmula a partir de un acto lingüístico, y no conceptual, el de la designación, lo que remarca el carácter descriptivo al que apunta Macherey. Macherey, P., vol. 2, p. 41.

¹³⁹ Lo fundamental es la convicción de Spinoza acerca de que la idea es primera por naturaleza, no necesitando otro modo para llegar a ser, sino todo lo contrario: los otros modos o afectos necesitan de la idea.

¹⁴⁰ Gueroult, M., Op. cit., p. 36.

¹⁴¹ Ibidem, p. 34.

¹⁴² Moreau, P.-F., Op. cit., 1994, p. 519.

¹⁴³ Macherey, P., vol. 2, p. 50.

¹⁴⁴ Macherey, P., vol. 2, p. 51.

¹⁴⁵ Estas dos primeras proposiciones deberían servir para desmontar toda lectura reduccionista de Spinoza, ya sea de corte idealista o materialista.

¹⁴⁶ Macherey, P., vol. 2, p. 54.

¹⁴⁷ Wolfson, H., Op. cit., vol. 1, pp. 80, 90.

¹⁴⁸ Macherey, P., vol. 2, p. 49.

¹⁴⁹ Macherey, P., “From Action to Production of Effects: Observations on the Ethical Significance of *Ethics I*” en Yovel, Y. (ed.), *God and Nature. Spinoza's Metaphysics*, Leiden, E.J. Brill, 1991.

¹⁵⁰ De Dijn, “Metaphysics as Ethics” en Yovel, Y. (ed.), *God and Nature. Spinoza's Metaphysics*, Leiden, E.J. Brill, 1991, p. 123.

¹⁵¹ Op. cit., p. 114.

¹⁵² Mark, T. C., *Spinoza's Theory of Truth*, New York, Columbia University Press, 1972, p. 49.

¹⁵³ Macherey, P., vol. 2., p. 57; ver también nota 1 p. 56 y nota 1 p.58.

¹⁵⁴ Macherey, P., vol. 2, nota 1 pp. 63-64.

¹⁵⁵ Gueroult, M., Op. cit., p. 49.

¹⁵⁶ Desde otro enfoque escribe Ludwig Schajowicz, “*Deus sive Natura*: ¿Qué experiencia humana corresponde a esta fórmula? La del acto creador, sin duda, que es también un acto de reverencia, un testimonio de gratitud, ya que presupone la coincidencia de la libertad con la necesidad.” en *Mito y existencia*, Río Piedras, Editorial Universidad de Puerto Rico, 1990 (2ª ed., rev.), p. 310.

¹⁵⁷ En la escritura spinoziana se da un interesante cambio de registros semánticos para designar una colectividad (*vulgus*, *plebs*, *populo*, *turba*, y finalmente, *multitudo*). Véase al respecto el libro de Warren Montag, *Bodies, Masses and Power. Spinoza and his Contemporaries*, London-New York, Verso, 1999.

¹⁵⁸ En un contexto distinto pero, también, con un horizonte ético predominante, José Echeverría saca provecho filosófico de esta distinción. Al respecto puede consultarse su ensayo “Ser y estar” en *Plural* (Revista de la Administración de Colegios Regionales), U. P. R., Enero-Diciembre, 1985, pp. 9-25.

¹⁵⁹ Op. cit., p. 236.

¹⁶⁰ Macherey, P., vol. 2, p. 59.

¹⁶¹ Bartuschat, Wolfgang, “The Infinite Intellect and Human Knowledge” en Yovel, Y. (ed.), *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, Leiden, 1994, p. 191.

¹⁶² Op. cit., pp. 148-149.

¹⁶³ Ibidem, p. 172.

¹⁶⁴ Macherey, P., Op. cit., vol. 2, p. 55.

¹⁶⁵ Macherey, P., Ibidem, p. 59.

¹⁶⁶ Rábade, Romeo, Sergio, *Espinosa: razón y felicidad* en *Obras III*, Madrid, Trotta, 2006, p. 418.

¹⁶⁷ Mark, T. C., Op. cit., p. 20.

¹⁶⁸ Gueroult, M., Op. cit., p. 57.

-
- ¹⁶⁹ Ibidem, p. 59.
- ¹⁷⁰ Ibidem, pp. 59-60. W. Klever ve en este punto una línea de continuidad en el modo de comprender la ciencia como un proceso conceptual, que iría de Spinoza hasta autores como Bachelard, Cavaillès y Wittgenstein en su rechazo a las falsificaciones empíricas de las teorías. En “Anti-falsificationism: Spinoza’s Theory of Experience and Experiments” en Curley, E. and Moreau, P.-F., *Spinoza: Issues and Directions*, Leiden, E. J. Brill, 1990, p. 129.
- ¹⁷¹ Gueroult, M., Op. cit., p. 62.
- ¹⁷² Wolfson, H., Op. cit., vol. 2, 21.
- ¹⁷³ Macherey, P., vol. 2, p. 68.
- ¹⁷⁴ Ibidem, p. 70.
- ¹⁷⁵ Escribe Macherey al respecto: “orden y conexión de las cosas” – no significa ciertamente, en todo caso no solo, “orden y conexión de los cuerpos”; en efecto las cosas de las que se trata aquí son todas las cosas, tal como habían sido designadas por las proposiciones precedentes con la ayuda de la expresión “una infinitud de cosas según una infinitud de modos””. (Vol. 2, p. 72-73.)
- ¹⁷⁶ Moreau, P.-F., *Spinoza et le spinozisme*, Paris, P.U.F., 2003, p. 80.
- ¹⁷⁷ Macherey, P. F., vol. 2, p. 70.
- ¹⁷⁸ Ibidem, p. 72.
- ¹⁷⁹ Ibidem, p. 74.
- ¹⁸⁰ Ibidem, p. 71.
- ¹⁸¹ Balibar, Étienne, « Individualité, Causalité, Substance : Réflexions sur l’ontologie de Spinoza » en Curley, E. and Moreau, P.-F., *Spinoza: Issues and Directions*, Leiden, E. J. Brill, 1990, p. 71.
- ¹⁸² Op. cit., p. 162.
- ¹⁸³ Op. cit., p. 413.
- ¹⁸⁴ Macherey, P., vol. 2, p. 70.
- ¹⁸⁵ Macherey, P., vol. 2, p. 82.
- ¹⁸⁶ Gueroult, M., Op. cit., p. 101.
- ¹⁸⁷ Zourabichvili, F., Op. cit., p. 178.
- ¹⁸⁸ Ibidem, p. 180.
- ¹⁸⁹ Wolfson, H., Op. cit. vol. 2, p. 8.
- ¹⁹⁰ Macherey, P., vol. 2, p. 110.
- ¹⁹¹ Op. cit., p. 138.
- ¹⁹² Ibidem, p. 132.
- ¹⁹³ Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, (trad. A. Escotado), Barcelona, Tusquets, 2001, voz *Idea* del “Índice de los principales conceptos de la Ética”.
- ¹⁹⁴ Macherey, P., “From Action to Production of Effects: Observations on the Ethical Significance of *Ethics* I” en Yovel, Y. (ed.), *God and Nature. Spinoza’s Metaphysics*, Leiden, E.J. Brill, 1991, p. 165.
- ¹⁹⁵ “El envolvimiento: Spinoza y la práctica de la sabiduría” en Galcerán Huguet, M. y Espinoza Pino, M. (eds.), *Spinoza contemporáneo*, Madrid, Tierradenadie, 2009, pp. 63-82.

II. Parte: Nietzsche

TAN MÚLTIPLE COMO ENTERO

Capítulo 1

TOMAR POSESIÓN DE SÍ

1.1. *Ascesis y escritura*

El caso es que no soy ni espíritu ni cuerpo, sino una tercera cosa. Sufro en conjunto y por el conjunto. – Y ahora ¿cómo terminará? Mi autosuperación es a fin de cuentas mi fuerza mayor: últimamente he estado pensando en mi vida, y he descubierto que hasta ahora *no he hecho otra cosa*. Incluso mis “logros” (especialmente a partir de 1876) hay que verlos bajo la perspectiva de la ascesis. Naturalmente, la ascesis asume un aspecto distinto de una persona a otra. (También el *Sanctus Januarius* es el libro de un asceta – ¡mi querida señora Overbeck!) (CO IV, 366. *A Franz Overbeck en Basilea* <Rapallo, 31 de diciembre de 1882>)^{i 1}

Estas palabras fueron escritas por Friedrich Nietzsche el 31 de diciembre de 1882, un año marcado por el dolor físico que trae la enfermedad y la quiebra de su espíritu, debido a la desilusión causada por los malentendidos, la difamación, la falta de elegancia en el trato y la ausencia de amor elevado que caracterizó el final de su amistad tanto con Lou von Salomé como con Paul Rée. El 25 de diciembre había escrito a Overbeck que: “Este último *bocado de vida* ha sido para mí el más duro de masticar hasta ahora, y aún es posible que me *asfixie*.” (CO IV 365).ⁱⁱ Entre los remedios que Nietzsche procuró en esos duros días para contrarrestar la asfixia estuvieron el pensar en el suicidio y el abuso de narcóticos (principalmente, para mitigar los fuertes dolores que padecía).² Pero Nietzsche como pensador ni promulgó el uso de narcóticos ni defendió la idea del suicidio como escape de una situación vital complicada. En la carta del 25 de diciembre, es el propio filósofo quien le dice a su amigo cuál es su estrategia más veraz e íntima para no claudicar: “Si no consigo inventar el artificio de los alquimistas para transformar este fango en *oro*, estoy perdido. – ¡¡¡Aquí tengo la oportunidad *más bella* para demostrar que, para mí, “toda vivencia es útil, todo día sagrado y todo ser

ⁱ „Ich bin nun einmal nicht Geist und nicht Körper, sondern etwas drittes. Ich leide immer am Ganzen und im Ganzen. – Nun, was soll werden? Meine Selbst-Überwindung ist im Grunde meine stärkste Kraft: ich dachte neulich einmal über mein Leben nach und fand, daß ich gar *nichts* weiter bisher gethan habe. Selbst meine „Leistungen“ (und namentlich die seit 1876) gehören unter den Gesichtspunkt der Askese. Askese sieht natürlich bei diesem Menschen etwas anders aus als bei dem andern. (Auch der Sanctus Januarius ist das Buch eines Asketen – meine liebe Frau Professor Overbeck!) (KGB III, 1, pp. 313-314.)

ⁱⁱ „Dieser letzte *Bissen Leben* war der härteste, den ich bisher kaute und es ist immer noch möglich, daß ich daran *ersticke*.“ (KGB III, 1, p. 311.)

humano divino”!!! –” (CO IV 365).^{i 3} El lector de esta investigación podrá unir esta declaración con lo discutido en el apartado *Pre-facios* de la *Introducción* sobre el *arte de la transfiguración* y el trabajo filosófico-alquímico de *transformar todo lo que somos en luz*.

Durante este duro mes de diciembre de 1882, Nietzsche le escribió al wagneriano Hans von Bülow, ejemplo – como los hay de modo innumerable en su correspondencia – de la nobleza de carácter de Nietzsche, que sabía diferenciar entre una ruptura ideológica y la calidad humana, intelectual y emocional de los involucrados, entre la valía de un ser humano y la autojustificación detrás de un discurso filosófico, religioso, artístico o político. Nietzsche le confiesa a Bülow: “mi nueva manera de sentir y de pensar, que desde hace 6 años voy expresando también por escrito, me ha *mantenido* en vida y casi me ha *dado* la salud. ¿Qué importancia tiene si mis amigos afirman que este mi actual “espíritu libre” es una *conclusión* extravagante, a la que me agarro con los dientes, extraña e impuesta a mis inclinaciones? De acuerdo, puede ser que sea una “segunda naturaleza”: pero demostraré que sólo gracias a esta segunda naturaleza he tomado plena *posesión* de mi primera naturaleza. –” (CO IV 344).ⁱⁱ

La idea de ‘tomar posesión de nuestra naturaleza’ es uno de los motivos más fundamentales en la obra nietzscheana y, también, que esto no se pueda lograr en una inocente vuelta a una naturaleza originaria, de ahí la importancia de esta ‘segunda naturaleza’. La segunda intempestiva, *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, termina con la invocación de esta segunda naturaleza al definir la noción de cultura para los griegos como: “una *physis* nueva y perfeccionada, sin interior ni exterior, sin fingimiento ni convencionalismo, la cultura como una luminosa armonía entre el vivir, el pensar, el aparentar y el querer” (UIH, cap. 10).ⁱⁱⁱ Y será este tema de

ⁱ „Wenn ich nicht das Alchemisten – Kunststück erfinde, auch aus diesem – Kothe *Gold* zu machen, so bin ich verloren. – Ich habe da die *allerschönste* Gelegenheit zu beweisen, daß mir „alle Erlebnisse nützlich, alle Tage heilig und alle Menschen göttlich“ sind!!!“ (KGB III, 1, p. 312.)

ⁱⁱ „...die veränderte Art zu denken und zu empfinden, welche ich seit 6 Jahren auch schriftlich zum Ausdruck brachte, hat mich im Dasein erhalten und mich beinahe gesund gemacht. Was geht es mich an, wenn meine Freunde behaupten, diese meine jetzige „Freigeisterei“ sein ein excentrischer, mit den Zähnen festgehaltener *Entschluß* und meiner eigenen Neigung abgerungen und angezwungen? Gut, es mag eine „zweite Natur“ sein: aber ich will schon noch beweisen, daß ich mit dieser zweiten Natur erst in den eigentlichen *Besitz* meiner ersten Natur getreten bin. – “ (KGB III, 1, p. 290.)

ⁱⁱⁱ „So entschleiert sich ihm der griechische Begriff der Cultur – im Gegensatze zu dem romanischen – der Begriff der Cultur als einer neuen und verbesserten *Physis*, ohne Innen und Aussen, ohne Verstellung und

una ‘segunda naturaleza’ o ‘*physis* nueva’ el presupuesto básico que recorra toda la tercera intempestiva, *Schopenhauer como educador*. De esta manera se describe la enseñanza del filósofo: “Schopenhauer nos enseña a distinguir entre las exigencias verdaderas las aparentes para el fomento de la felicidad de los seres humanos: cómo ni el hacerse rico, ni el ser respetado, ni el ser docto pueden sacar al individuo de su honda insatisfacción por la falta de valor de su existencia y cómo el esforzarse por estos bienes sólo cobra sentido mediante una meta de conjunto elevada y transfiguradora: adquirir poder para, mediante él, ayudar a la *physis* y ser un poco *corrector* de las locuras y torpezas de ésta. En un primer momento, ciertamente, sólo para uno mismo; pero, al final, y a través de uno mismo, para todos.” (SE, cap. 3).ⁱ Las referencias a nuestra primera naturaleza transfigurada para poder tomar, cada uno de nosotros, posesión de sí, de su más íntima naturaleza, permite evidenciar que en el pensamiento nietzscheano no hay una vuelta ni idílica ni ‘salvaje’ a una naturaleza prístina.⁴ En el sentido de una naturaleza transfigurada, Nietzsche es un filósofo de la cultura que evita todo idealismo, partiendo de la riqueza de lo natural y que entiende el papel activo de la formación para lograr liberar las potencialidades más elevadas del ser humano. La idea de auto-superación que de modo tan íntimo vivió Nietzsche, como dejan traslucir los ejemplos epistolares aducidos, se inserta en este ‘tener-que-ir-más-allá’ de una naturaleza no elaborada para descubrir la naturaleza auténtica. Nietzsche, quien siempre reivindicará esta tercera intempestiva, escribió entonces: “pues tu verdadero ser no se halla oculto en lo hondo de ti, sino inmensamente elevado por encima de ti, o cuando menos, por encima de lo que habitualmente consideras tu yo.” (SE, cap. 1).^{ii 5}

En una nota póstuma contemporánea a la segunda intempestiva, nuestro filósofo escribió con precisión el trabajo interno de tomar posesión de nosotros mismos. El texto que citamos a continuación no es de poca importancia porque matiza el punto de partida y el horizonte de la labor de ‘conocerse a sí mismo’ en la pluma de Nietzsche.

Convention, der Cultur als einer Einhelligkeit zwischen Leben, Denken, Scheinen und Wollen.“ (KSA 1, p. 334.)

ⁱ „Er lehrt uns zwischen den wirklichen und scheinbaren Beförderungen des Menschenglücks unterscheiden: wie weder Reichwerden, noch Geehrtsein, noch Gelehrtsein den Einzelnen aus seiner tiefen Verdrossenheit über den Unwerth seines Daseins heraus heben kann und wie das Streben nach diesen Gütern nur Sinn durch ein hohes und verklärendes Gesamtziel bekommt: Macht zu gewinnen, um durch sie der *Physis* nachzuhelfen und ein wenig *Corrector* ihrer Thorheiten und Ungeschicktheiten zu sein. Zunächst zwar auch nur für sich selbst; durch sich aber endlich für Alle.“ (KSA 1, p. 357.)

ⁱⁱ „denn dein wahres Wesen liegt nicht tief verborgen in dir, sondern unermesslich hoch über dir oder wenigstens über dem, was du gewöhnlich als dein Ich nimmst.“ (KSA 1, pp. 340-341.)

Se trata de un tema clásico, tan clásico como el oráculo de Delfos, que se mantendrá en las recurrentes citas y paráfrasis del verso de Píndaro, “cómo se llega a ser lo que se es”, el texto se encuentra en un cuaderno del año 1873:

Tomar posesión de sí mismo, organizar lo caótico, desear todo temor frente a la “formación” y ser honestos: exhortación al γνῶθι σαυτόν, no en el sentido de ensimismamiento, sino para saber realmente cuáles son nuestras verdaderas necesidades. A partir de ahí echar a un lado audazmente lo que es extraño y partiendo de sí mismo superarse, no adaptarse a lo que está fuera de nosotros. Para organizar el caos sirve el arte y la religión: esta última aporta amor a los hombres, el arte amor a la existencia. (FP I, 29 [192], 1873).ⁱ

La pregunta por el sí mismo es un hilo conductor de la reflexión nietzscheana, además de ser el detonante de lo que podría considerarse como su más íntima vivencia. La autognosis se ve marcada por dos aspectos, en primer lugar, el hacerse cargo de sí, de lo que uno es y de lo que uno puede llegar a ser sin coartadas o paliativos respecto de causas externas, y, por otra parte, la búsqueda de la salud; una salud que apela al conjunto, al cuerpo, al espíritu y a una “tercera cosa”, es decir, a la experiencia íntegra de ser humano. El vínculo entre salud e independencia – no dependencia de causas externas a la hora de atender aquello que somos – se transparenta en esta nota:

¿Hay algo más importante y efectivo que contemplar a cada persona que conocemos como un proceso dificultoso mediante el cual trata de imponerse una *forma específica de salud*?: sólo cuando dicha salud se ha logrado, se produce el equilibrio entre él y todos nosotros; desde ese momento comparte su alegría sin inmiscuirse en la esfera de los demás, se alza como árbol vigoroso entre otros árboles, en la libertad del bosque. (FP II, 1 [22], 1880).ⁱⁱ

Lo esencial de la nota antes mentada es la *especificidad* de la forma de salud de cada ‘sí mismo’ que se enfrenta a la tarea de tomar posesión de sí. Ya en la primera edición de *La ciencia jovial*, Nietzsche nos legó su modo de entender la ‘salud’:

La salud del alma. La más estimada fórmula médica de la moral (cuyo autor es Aristón de Chios): “La virtud es la salud del alma”, debería ser transformada, para ser utilizable, por lo menos en la siguiente: “Tu virtud es la salud de tu alma”. Pues no existe una salud en sí misma, y todos los intentos por definir un asunto de esa

ⁱ „Von sich selbst Besitz zu ergreifen, das Chaotische zu organisiren, alle Furcht vor der „Bildung“ wegzuerwerfen und ehrlich zu sein: Aufforderung zum γνῶθι σαυτόν, nicht im grüblerischen Sinne, sondern um wirklich zu wissen, was unsre ächten Bedürfnisse sind. Von da aus kühn bei Seite werfen, was fremd ist, und aus sich hinaus wachsen, nicht in ein Ausser-uns sich hineinpassen. (...)“ (KSA 7, p. 708.)

ⁱⁱ „Giebt es etwas Wichtigeres und Wirksameres, als jeden Menschen seiner Bekanntschaft als einen schwierigen Prozeß anzusehen, vermöge dessen sich eine *spezifische Art Wohlsein* durchsetzen möchte: erst wenn dies Wohlsein erreicht ist, ist das Gleichgewicht zwischen ihm und uns Allen hergestellt; von da an theilt er von seiner Freude mit und drängt sich doch nicht in die Sphäre der Anderen, er steht als kräftiger Baum unter anderen Bäumen, in der Freiheit des Waldes.“ (KSA 9, p. 12.)

especie han fracasado estruendosamente. Para determinar *lo que* haya de significar salud para tu propio *cuerpo*, todo depende de tu meta, tu horizonte, tus fuerzas, tus impulsos, tus errores y, especialmente, de los ideales y fantasmas de tu alma. Por eso, existen incontables saludes del cuerpo; y mientras más se permita nuevamente alzar su cabeza al hombre individual e incomparable, mientras más se desaprenda el dogma de la “igualdad de los hombres”, más han de perder también nuestros médicos el concepto de una salud normal, junto al de una dieta normal y curso normal de la enfermedad. Y sólo entonces habrá llegado el tiempo en que se podrá reflexionar acerca de la salud y la enfermedad del *alma*, y establecer la virtud más propia para la salud de cada uno: la cual, por cierto, podrá aparecer para uno como la virtud contraria a la de la salud de otro. Por último, queda abierta la gran pregunta acerca de si podríamos *prescindir* de la enfermedad, incluso para el desarrollo de nuestra virtud, y si es que, particularmente, nuestra sed de conocimiento y de autoconocimiento no requiere tanto del alma enferma como de la saludable: en suma, si es que la exclusiva voluntad de salud no es un prejuicio, una cobardía y, tal vez, un sutil trozo de barbarie y atraso. (CJ, 120).ⁱ

Llama la atención que la enfermedad no queda relegada como lo otro de la salud, sino que es incorporada a una salud superior, siempre que se entienda como medio de conocimiento. Estas palabras de Nietzsche también dan cuenta del enfoque ético que adquiere el conocimiento de sí. Con relación a la salud del alma y del cuerpo no hay una norma para todos los individuos. Respecto de nuestro ‘llegar a ser’, no todos somos iguales, el ‘anti-democraticismo’ nietzscheano se basa en una defensa a ultranza de la singularidad. La insatisfacción será perenne si se introduce el discurso de la igualdad de los hombres al proceso de hallar una *forma específica de salud*.⁶ En estas declaraciones se encuentra una constante filosófica nietzscheana, que será aquella que lo aleje siempre de una lectura idealista, se trata de su crítica de lo ‘en sí’, de alguna instancia auto-justificada e incondicionada. No hay una salud ‘en sí’, como tampoco habrá para Nietzsche un ‘Bien en sí’, ni un alma ‘en sí’, ni, en definitiva, nada que pueda convertirse en un refugio atómico, aislado. La lucha contra lo ‘en sí’ será el aspecto negativo, la posición contraria de su perspectivismo.⁷ A través de los años, esta crítica

ⁱ „*Gesundheit der Seele*. – Die beliebte medicinische Moralförmel (deren Urheber Ariston von Chios ist): „Tugend ist die Gesundheit der Seele“ – müsste wenigstens, um brauchbar zu sein, dahin abgeändert werden: „deine Tugend ist die Gesundheit deiner Seele“. Denn eine Gesundheit an sich giebt es nicht, und alle Versuche, ein Ding derart zu definiren, sind kläglich missrathen. Es kommt auf dein Ziel, deinen Horizont, deine Kräfte, deine Antriebe, deine Irrthümer und namentlich auf die Ideale und Phantasmen deiner Seele an, um zu bestimmen, *was* selbst für deinen *Leib* Gesundheit zu beudeuten haben. Somit giebt es unzählige Gesundheit des Leibes; und je mehr man dem Einzelnen und Unvergleichlichen wieder erlaubt, sein Haupt zu erheben, je mehr man das Dogma von der „Gleichheit der Menschen“ verlernt, um so mehr muss auch der Begriff einer Normal-Gesundheit, nebst Normal-Diät, Normal-Verlauf der Erkrankung unsern Medicinern abhanden kommen. Und dann erst dürfte es an der Zeit sein, über Gesundheit und Krankheit der *Seele* nachzudenken und die eigenthümliche Tugend eines Jeden in deren Gesundheit zu setzen: welche freilich bei dem Einen so aussehen könnte wie der Gegensatz der Gesundheit bei einem Anderen. Zuletzt bliebe noch die grosse Frage offen, ob wir der Erkrankung *entbehren* könnten, selbst zur Entwicklung unserer Tugend, und ob nicht namentlich unser Durst nach Erkenntniss und Selbsterkenntniss der kranken Seele so gut bedürfe als der gesunden: kurz, ob nicht der alleinige Wille zur Gesundheit ein Vorurtheil, eine Feigheit und vielleicht ein Stück feinsten Barberei und Rückständigkeit sei.“ (KSA 3, p. 477.)

nietzscheana se afianzará cada vez más – por eso es absurdo, como veremos, seguir defendiendo una interpretación de la hipótesis de la voluntad de poder como un principio o instancia ‘en sí’ –, en un cuaderno escrito en la primavera de 1888, expone que “no hay ningún “ser en sí”, sólo las relaciones constituyen seres, así como tampoco puede haber un “conocimiento en sí”...” (FP IV 14 [122], Primavera 1888).ⁱ

Regresemos a la carta a Overbeck del 31 de diciembre de 1882, el epígrafe de este apartado. En ella encontramos, al menos, cinco puntos de interés. En primer lugar, la *vivencia integradora y no reduccionista* de no ser solo cuerpo ni solo espíritu, de experimentar una tercera instancia. En segundo lugar, la constante nietzscheana de la autosuperación, de la elevación y transformación de uno mismo en la búsqueda de nuestro mayor grado de perfección, de realización. En tercer lugar, otro de los hilos conductores de la filosofía nietzscheana, el pensarse a sí mismo; un ‘pensarse a sí mismo’ que conduce a lo que el escritor Fernando Pessoa acuñó como *autopsicografía*, la escritura íntima, propia, desde uno mismo, transformando de modo escritural los contenidos y vivencias de nuestra *psique*.⁸ En cuarto lugar, los resultados tanto de la autosuperación como del pensarse a sí mismo, que se objetivan en la independencia de espíritu de Nietzsche y sobre todo en sus obras. Por último, el propio reconocimiento de llevar a cabo una intensa práctica ascética para tomar posesión de sí, organizar el caos, ejemplificar en sí mismo el dominio de sí con vistas a la mayor salud como ser pensante, deseante, sintiente. Nietzsche escribe entre paréntesis una nota dirigida a Ida Overbeck, quien le había prometido escribirle unos comentarios sobre el cuarto libro de *La ciencia jovial*, titulado *Sanctus Januarius*. Antes de pasar al tema de la *escritura de sí* como ascesis veamos otro texto esclarecedor respecto de la vocación filosófica de Nietzsche, se trata, justamente, de este libro, resultado – en palabras de su autor – de la experiencia de un ‘asceta’⁹:

Una cosa es necesaria “Dar estilo” al propio carácter – ¡un arte grande y escaso! Lo ejerce aquel cuya vista abarca todo lo que de fuerzas y debilidades le ofrece su naturaleza, y luego les adapta un plan artístico hasta que cada una aparece como arte y razón, en donde incluso la debilidad encanta al ojo. Aquí se agregó una gran masa de naturaleza segunda, allá se quitó un trozo de naturaleza primera – en ambas ocasiones, luego de un largo ejercicio y trabajo diario con ello. Aquí se ocultó lo feo que no se podía quitar, allá se lo reinterpretó como algo sublime. Mucho que era vago y se resistía a ser modelado se lo guardó y utilizó para ser visto a distancia – debe señalar hacia la vastedad y lo incommensurable. Por último, cuando la obra

ⁱ „...es giebt kein „Wesen an sich“, die Relationen constituiren erst Wesen, so wenig es eine „Erkenntniß an sich“ geben kann...” (KSA 13, p. 303.)

está terminada, se revela que era la coacción del mismo gusto la que dominaba y daba forma a lo grande y a lo pequeño: poco importa si era un buen o un mal gusto, si se piensa que – ¡basta con que sea *un* gusto! (CJ, 290, (trad. modificada)).ⁱ

La noción de ‘estilo’ nos obliga a considerarla desde dos perspectivas, que como se verá son afines, dicho con palabras de Montinari, el “estilo del pensamiento” y el “estilo del alma”, en ambos casos el *escritor* deja sentir su práctica más cercana, más natural.¹⁰ Junto al otro gran editor de nuestro autor, Giorgio Colli, habrá que afirmar que Nietzsche fue un “auténtico *homo scribens*. El desacralizador de todo lo excelso no fue capaz de desacralizar la actividad del escritor.”¹¹

Un estilo del alma, un estilo del pensamiento, un estilo de la obra, pero en su *Ecce homo* nos advierte: “Una cosa soy yo, otra cosa son mis escritos.” (EH, “Por qué escribo tan buenos libros”, 1).ⁱⁱ No se trata de la fácil ecuación ‘Nietzsche se escribió a sí mismo’, lo que sucede entremedio de él y sus escritos es lo que tiene el valor de la *transfiguración*. En su obra publicada, entiéndase en la obra preparada para la publicación por él mismo, no nos encontramos con las descripciones de su frágil estado de salud, de los vómitos, cólicos, de sus urgencias, de sus horribles dolores de cabeza, de su casi ceguera, de los ataques continuos, de los posibles efectos epidérmicos de su situación, etc. Si bien gracias a la correspondencia podemos hacernos una idea, Nietzsche no escribe para convertirse en un caso clínico. Una descripción de este tipo sería la lectura ideal para la mirada de la psicopatología.¹² Hay una transformación del material vivencial en obra escrita. Este paso no ha de simplificarse. En cambio, lo que sí nos brinda en sus obras es el modo de superar la adversidad, convirtiendo todo sufrimiento, decepción, desilusión, dolor en una posibilidad de conocimiento, en una nueva ocasión para experimentar qué *es* y qué puede *llegar a ser* el ser humano. Desde su virtud, desde su sí mismo, no desde un discurso pretendidamente universalista y totalizador – no cabe hacer una *dogmática nietzscheana* –, le habla a todo humano, a

ⁱ „Eins is Noth. – Seinem Charakter „Stil geben“ – eine grosse und seltene Kunst! Si übt Der, welcher Alles übersieht, was seine Natur an Kräften und Schwächen bietet, und es dann einem künstlerischen Plane einfügt, bis ein Jedes als Kunst und Vernunft erscheint und auch die Schwäche noch das Auge entzückt. Hier ist eine grosse Masse zweiter Natur hinzugetragen worden, dort ein Stück erster Natur abgetragen: – beidemale mit langer Uebung und täglicher Arbeit daran. Hier ist das Hässliche, welches sich nicht abtragen liess, versteckt, dort ist es in’s Erhabene umgedeutet. Vieles Vage, der Formung Wiederstrebende ist für Fernsichten aufgespart und ausgenutzt worden: – es soll in das Weite und Unermessliche hinaus winken. Zuletzt, wenn das Werk vollendet ist, offenbart sich, wie es der Zwang des selben Geschmacks war, der im Grossen und Kleinen herrschte und bildete: ob der Geschmack ein guter oder ein schlechter war, bedeutet weniger, als man denkt, – genug, dass es Ein Geschmack ist! – (KSA 3, p. 530.)

ⁱⁱ „Das Eine bin ich, das Andre sind meine Schriften.“ (KSA 6, p. 298.)

todo aquel que haga el esfuerzo y entienda que la tarea de crearse una segunda naturaleza le es afín. Ciertamente hay un *pathos de la distancia* en Nietzsche como escritor, pero se trata de la distancia de aquel que se conquista, esta es la experiencia mínima compartida que ha de tener el lector de Nietzsche con el autor.

En plena resonancia con los textos anteriormente citados, la tarea de *dar estilo al carácter* comienza con el reconocimiento de nuestra naturaleza primera, tanto en su fortaleza como en su debilidad. A partir del reconocimiento de la materia prima se pasa a una labor *artística*, de forja de sí; la posesión de sí no es un retiro solaz, aislado y ensimismado. Si no hay salud ‘en sí’, tampoco habrá un ‘en sí’ del carácter, de lo que se ha de llegar a ser, por eso se trata de conferirle *estilo*, darle una coherencia superior al caos de nuestras tendencias más inmediatas y preponderantes.

Este texto central en la reflexión nietzscheana vuelve a resaltar la importancia de la libertad en la coacción, lo que implica una disciplina constante en el limar y perfeccionar un carácter. Según Nietzsche, esta es una de las características más determinantes que separa a las naturalezas fuertes de las débiles:

Son las naturalezas fuertes y ávidas de dominio las que disfrutarán de su más delicada felicidad con una coacción de este tipo, con una sujeción y perfección bajo la propia ley; la pasión de su vehemente querer se aligera ante la visión de todos los seres vencidos y serviciales, incluso cuando tienen que construir palacios y diseñar jardines, se resisten a dejar libre a la naturaleza.

A la inversa, son los débiles, que carecen de poder sobre su propio carácter, los que *odian* la sujeción del estilo: sienten que si se les impusiera esta amarga coacción maligna se convertirían en naturalezas *ordinarias* bajo ella: se convierten en esclavos tan pronto sirven, y odian servir. Tales espíritus – que pueden ser espíritus de primer orden – siempre están dispuestos a modelarse o interpretarse a sí mismos y a su contorno como naturalezas *libres*: salvajes, arbitrarias, fantásticas, desordenadas, sorpresivas – ¡y hacen bien con ello, pues sólo así se hacen un bien a sí mismos! Pues una cosa es necesaria: que el hombre *alcance* su satisfacción consigo mismo – ya sea a través de este o aquel poetizar y arte: ¡pues sólo entonces se hace plenamente soportable mirar al hombre! Quien está insatisfecho consigo mismo, está constantemente dispuesto a vengarse por ello: los demás seremos sus víctimas, aunque sólo sea porque siempre tengamos que soportar sus feas miradas. Pues la mirada de lo que es feo hace mal y pone sombrío. (CJ, 290, (trad. modificada)).ⁱ

ⁱ „Es werden die starken, herrschsüchtigen Naturen sein, welche in einem solchen Zwange, in einer solchen Gebundenheit und Vollendung unter dem eigenen Gesetz ihre feinste Freude geniessen; die Leidenschaft ihres gewaltigen Wollens erleichtert sich beim Anblick aller stilisirten Natur, aller besiegt und dienenden Natur; auch wenn sie Paläste zu bauen und Gärten anzulegen haben, widerstrebt es ihnen, die Natur frei zu geben. – Umgekehrt sind es die schwachen, ihrer selber nicht mächtigen Charaktere, welche die Gebundenheit des Stils *hassen*: sie fühlen, dass, wenn ihnen dieser bitterböse Zwang auferlegt würde, sie unter ihm *gemein* werden müssten: – sie werden Slaven, sobald sie dienen, sie hassen das Dienen. Solche Geister – es können Geister ersten Ranges sein – sind immer darauf aus, sich selber und

El ‘débil’ no soporta ninguna coacción, y dejándose llevar por una supuesta libertad entendida como un ‘dejar ir’ (*laisser aller*), termina siendo esclavo de su inmediatez y víctima de su insatisfacción. En cambio, entiende Nietzsche que el ‘fuerte’ aprende a obedecer no por dependencia a criterios externos sino en fiel obediencia a lo que le exige de modo necesario su *forma específica de salud* como vehículo de auto-superación. El problema del estilo del carácter y el problema de la salud van de la mano, en la medida en que erradicar la mala conciencia respecto de nosotros mismos es lo único que nos deja vivir y deja que dejemos vivir como árboles fuertes, sin convertir a los demás en víctimas de nuestro auto-desprecio. El lugar privilegiado para entender la auto-disciplina nietzscheana, el modo en que él y solo él, logró darle estilo a su carácter y logro ser lo que solo él podía ser, es la escritura. Respecto de esta experiencia, dejó escrito en sus cuadernos: “Ya no estimo a los lectores: ¿Cómo podría escribir para lectores?... En cambio, [me] tomo notas para mí.” (FP IV 9 [188], Otoño 1887).ⁱ

¿Por qué Nietzsche ha de escribirse a sí mismo? A través de la escritura Nietzsche toma posesión de sí, busca una forma específica de salud (lo que se ejemplifica perfectamente en el prólogo a la segunda edición de *La ciencia jovial*, ver *Introducción* 2.2.) y es esto lo que podemos considerar como una *ascesis de la escritura*. Pero Nietzsche publica, y no tenía por qué hacerlo. Miles de personas escriben a modo de práctica o terapia sus pareceres y no los publican, y no se ha de dudar de la calidad “literaria” de algunos de estos experimentos íntimos sin pretensión de participar en el ambiente cultural. La necesidad de la escritura no tiene por qué ir de la mano de la publicación, para entender esto basta pensar en Nikolái Gogol o Juan Rulfo, y no, necesariamente por un tema de “doctrinas secretas” o diferencias entre lo exotérico y lo esotérico de un pensamiento. En realidad, el silencio circunscribe toda

ihre Umgebungen als *freie* Natur – wild, willkürlich, phantastisch, unordentlich, überraschend – zu gestalten oder auszudeuten: und sie thun wohl daran, weil sie nur so sich selber wohltun! Denn Eins ist Noth: dass der Mensch seine Zufriedenheit mit sich *erreiche* – sei es nun durch diese oder jene Dichtung und Kunst: nur dann erst ist der Mensch überhaupt erträglich anzusehen! Wer mit sich unzufrieden ist, ist fortwährend bereit, sich dafür zu rächen: wir Anderen werden seine Opfer sein, und sei es auch nur darin, dass wir immer seinen hässlichen Anblick zu ertragen haben. Denn der Anblick des Hässlichen macht schlecht und düster.“ (KSA 3, pp. 530-531.)

ⁱ En la traducción falta el reflexivo ‘me’, no son solo notas para él, sino que se toma notas a sí mismo: ‘me tomo notas, para mí’.

„Ich achte die Leser nicht mehr: wie könnte ich für Leser schreiben?... Aber ich notire mich, für mich.“ (KSA 12, p. 450.)

palabra escrita. Aún así, Nietzsche publica una obra *tan excelsa como rara*, lo que puede ser explicado desde el aspecto productor, generativo, de su escritura. Nos dejó escrito en *Más allá del bien y del mal* que las dos funciones más supremas del ser humano son fecundar y dar a luz. Nietzsche se cuida, se procura a través de sus escritos un orden, una integridad, que logra por instantes una coherencia superior (digámoslo como si fuera el Dios spinoziano, una unidad no simple). En este sentido hay un aspecto terapéutico de la escritura nietzscheana para sí mismo, pero hay un aspecto innegable que tiene que ver con el aspecto de *fecundar*.

Respecto de la escritura de sí, y la no traducción directa entre lo vivido y lo escrito, la filósofa y escritora María Zambrano escribió las siguientes esclarecedoras palabras:

Acto de fe el escribir, y como toda fe, de fidelidad. El escribir pide la fidelidad antes que cosa alguna. Ser fiel a aquello que pide ser sacado del silencio. Una mala transcripción, una interferencia de las pasiones del hombre que es escritor destruirían la fidelidad debida. Y así hay el escritor opaco, que pone sus pasiones entre la verdad transcrita y aquellos a quienes va a comunicarla.

Y es que el escritor no ha de ponerse a sí mismo, aunque sea de sí de donde saque lo que escribe. Sacar algo de sí mismo es todo lo contrario que ponerse a sí mismo. Y si el sacar de sí con seguro pulso la fiel imagen de transparencia a la verdad de lo escrito, el poner con vacua inconsciencia las propias pasiones delante de la verdad, la empaña y oscurece.

(...)

La fidelidad crea en quien la guarda, solidez, la integridad de su ser mismo. La fidelidad excluye la vanidad, que es apoyarse en lo que no es, en lo que es verdad. Y esta verdad es lo que ordena las pasiones, sin arrancarlas de raíz, las hace servir, las pone en su sitio, en el único desde el cual sostienen el edificio de la persona moral que con ellas se forma, por obra de la fidelidad a lo que es verdadero.¹³

De nuevo las palabras de María Zambrano vuelven a ser esclarecedoras: *sacar algo de sí mismo* no es lo mismo que *ponerse a sí mismo*, es justo lo contrario. Es ser fiel a una verdad íntima, y así lo vivió Nietzsche, así intentaba comunicárselo a sus allegados. La escritura es la herramienta principal mediante la cual Nietzsche le da *estilo* a su carácter, organiza el caos de las pasiones. La importancia de la disciplina escritural reside en gran parte en la conquista de un estilo y esto no puede ser sino un proceso y, a la vez, una defensa de la singularidad de ese proceso. Zambrano entiende a la perfección la conjunción entre fidelidad a sí mismo y purificación (Nietzsche diría espiritualización o transfiguración de las pasiones). En este tránsito se da el paso de lo que él es y de lo que son sus escritos; todos salidos desde su sí mismo pero en ninguno de ellos se permite ponerse, sin más, a sí mismo. Es aquí donde va ganando en

consistencia su *ascesis escritural*. Zambrano comienza el artículo citado, su primer artículo de *Revista de Occidente*, datado en el nefasto año 1933, con las siguientes palabras: “Escribir es defender la soledad en que se está; es una acción que sólo brota desde un aislamiento efectivo, pero desde un aislamiento comunicable, en que, precisamente, por la lejanía de toda cosa concreta se hace posible un descubrimiento de relaciones entre ellas. / Pero es una soledad que necesita ser defendida, que es lo mismo que necesitar de justificación. El escritor defiende su soledad, mostrando lo que en ella y únicamente en ella, encuentra.”.¹⁴

Este carácter procesal de la escritura, a través del cual se va defendiendo esa *única* soledad, va de la mano de lo que se calificó de necesario: dar estilo al carácter. Toda llamada a la fidelidad de Nietzsche es un trabajo de superación de sí mismo pero a partir de uno mismo.¹⁵ En esta aparente paradoja de la vivencia propia y la inteligibilidad común se juega gran parte de la comprensión de la filosofía estudiada. Nietzsche puede, en todo caso, exponer su verdad, su victoria, pero no pretende que el camino señalado sea *el* camino. Lo que sí puede brindar el filósofo son las vías mediante las cuales cada uno, en la búsqueda de la virtud de su alma y de su cuerpo, puede avanzar hacia su sí mismo. La soledad del escritor, entonces, no es su aislamiento, es la única manera de hacer comunicable su verdad singular (comunicable en diversos grados y buscando diversos efectos). Un aforismo de *Aurora* presenta de modo claro que cuando nuestro autor se refiere al ‘carácter’ se refiere a una tarea, a algo por hacer. La metáfora utilizada por Nietzsche en esta ocasión es la del jardinero y lo que pretende es romper con las nociones que defienden un determinismo respecto del carácter:

Lo que está a nuestro alcance. – Uno puede disponer de sus pulsiones como un jardinero y – lo que pocos saben – cultivar las semillas de la ira, de la compasión, de la sutileza, de la vanidad, de manera que se hagan tan fecundas y productivas como un hermoso frutal puesto en un espaldar; se puede hacer esto con el buen o mal gusto de un jardinero, al estilo francés, inglés, holandés o chino; también se puede dejar en libertad a la naturaleza y cuidar solamente de que haya un poco de limpieza y de orden; y, por último, se puede, sin ciencia alguna, ni razón organizadora, dejar crecer las plantas con sus ventajas y obstáculos naturales, entregándolas a la lucha que entre sí sostienen. – Se puede, en efecto, hallar deleite en este terreno salvaje y desear justo esta alegría, aunque también ello cause muchas dificultades. Todo esto está a nuestro alcance, pero, ¿cuántos saben que está a nuestro alcance? ¿No cree la mayoría en *sí misma* casi como un *hecho consumado*, que ha llegado a la madurez?

¿No han existido grandes filósofos que han puesto su sello sobre este prejuicio al abrazar la doctrina de la inmutabilidad del carácter?” (A, 560, (trad. modificada)).ⁱ

La ascesis de la escritura también ha de pasar por un desmantelamiento de la inmediatez del ‘yo’ y esto se logra con vistas a la tarea que se siente como propia. La transformación de las pasiones inmediatas del ‘yo’ permite la escritura de lo que se siente y se piensa que ha de ser escrito. Como una especie de nueva paradoja el lector se topa con que la escritura de ‘sí mismo’ no es la escritura del ‘yo’. Nietzsche respondiéndole a una lectora, Emma Guerrieri-Gonzaga de Florencia – que le comparte sus impresiones sobre la segunda intempestiva –, escribe las siguientes observaciones que coinciden punto por punto con lo que se viene esbozando:

(...) Me parece que usted considera que una profunda transformación de la educación del pueblo es lo más importante del mundo – ¡y sobre esto, desde luego, no estará usted esperando mi aprobación! Yo también no conozco meta más elevada para mí mismo que la de llegar a ser algún día “educador” en sentido grande: sólo que estoy *muy lejos* de esta meta. Entretanto tengo que sacar fuera todo lo que hay en mí de polémica, negación, odio, tormento; y me parece que todos *nosotros* tenemos que hacer esto para hacernos libres: antes tenemos que hacer la entera y terrible suma de todo lo que rehuimos, tememos y odiamos, pero luego, una vez que hemos concluido esta operación, ¡no debemos echar ni siquiera una mirada atrás, hacia la negatividad y la esterilidad! ¡Debemos limitarnos a plantar, construir y crear!

El horizonte de Nietzsche como educador supone previamente una higiene consigo mismo y esto se logra por medio de la escritura, así, por ejemplo, entendió la misión de sus *Consideraciones intempestivas*. El educador es un liberador, dirá en la tercera intempestiva, pero en esta carta nos recuerda que primero uno ha de auto-liberarse. Se ha de crear, pero se ha de estar en condiciones de crear. Por supuesto, que no todo creador tiene que pasar por estas exigencias nietzscheanas, pero cuando el horizonte como educador se mantiene a la vista, aunque sea a lo lejos, y cuando se pretende exponerse a sí mismo como un experimento de lo que el ser humano puede

ⁱ „Was uns frei steht. – Man kann wie ein Gärtner mit seinen Trieben schalten und, was Wenige wissen, die Keime des Zornes, des Mitleidens, des Nachgrübelns, der Eitelkeit so fruchtbar und nutzbringend ziehen wie ein schönes Obst an Spalieren; man kann es thun mit dem guten und dem schlechten Geschmack eines Gärtners und gleichsam in französischer oder englischer oder holländischer oder chinesischer Manier, man kann auch die Natur walten lassen und nur hier und da für ein Wenig Schmuck und Reinigung sorgen, man kann endlich auch ohne alles Wissen und Nachdenken die Pflanzen in ihren natürlichen Begünstigungen und Hindernissen aufwachsen und unter sich ihren Kampf auskämpfen lassen, – ja, man kann an einer solchen Wildniss seine Freude haben und gerade diese Freude haben wollen, wenn man auch seine Noth damit hat. Diess Alles steht uns frei: aber wie Viele wissen denn davon, dass uns diess frei steht? *Glauben* nicht die Meisten an *sich* wie an vollendete *ausgewachsene Thatsachen*? Haben nicht grosse Philosophen noch ihr Siegel auf dies Vorurtheil gedrückt, mit der Lehre von der Unveränderlichkeit des Charakters?“ (KSA 3, p. 326.)

llegar a ser y de lo que puede conquistar a través de su auto-conocimiento, se hace imprescindible este trabajo previo. Este proceso es irrepetible, tanto lo es que todo intento por imitar a Nietzsche no hace más que poner en evidencia su propia falta de victoria y conquista de una forma singular de salud.

Nietzsche sabe que no es un guardador de rebaños y no pretende serlo, en cambio, muestra el camino necesario por el que cada ser humano ha de enfrentarse, si es que pretende vencer por sí mismo y en su propio escenario vital, al cansancio de vivir.¹⁶ La exhortación nietzscheana es más socrática que cristiana y más clásica que romántica:

¡Es verdad que esto significaría “educarse a sí mismo”! ¡Pero quién lo consigue bien y con continuidad! Y sin embargo es necesario, y no hay otro modo de ayudarse.

Según su virtud propia, cada cual ha de convertir en medios de experimentación con el conocimiento lo que le ha tocado vivir, pero justo donde se espera el reclamo más subjetivista recuerda Nietzsche que:

Que el individuo se consuele en esto como pueda; la naturaleza, la divina *goethiana* naturaleza-Dios, el arte y la religión (pasada o futura), todo lo que refuerza y enseña a soportar la soledad, destructiva pero para nosotros inevitable, sobre todo la cariñosa llamada de los compañeros en el sufrimiento, el amor y la esperanza, todo, todo sea bendecido y honrado: ¡siempre que quien viva de este anhelo no llegue a hacerse débil y personalista, que se mantenga libre de todo descontento y desidia del yo, para llevar sobre sus hombros sólo los grandes sufrimientos de todos! Y es necesario otra cosa: hay que tener la valentía de ser felices aun sufriendo de ese modo: felices al menos como lo es el guerrero en medio del combate. Debemos liquidar decididamente en nosotros todo “gemir y graznar”, como dice Goethe.

Solo rompiendo la desidia del ‘yo’ comienza la filosofía y el intenso trabajo de ‘tomar posesión de sí’. Vuelve aparecer la doble paradoja de la escritura del ‘yo’ y la escritura de ‘sí mismo’, de la soledad solidaria y del aislamiento atomizante. En este caso, es el propio Nietzsche quien lo hace evidente y nos da una respuesta:

¿Lo ve?, me hablo a mí mismo, mientras debería hablarle a usted: sin embargo – ¿qué podría decirle, si no me estuviese permitido hablarle a usted y a cualquier otro como si me hablase a mí mismo? ¿De ser humano a ser humano, como usted me pide?

¡Todo el bien esté con usted!

Su Friedrich Nietzsche
(Basilea, 10 de mayo de 1874, CO II, 362).ⁱ

ⁱ „Es scheint mir dass Sie eiene tiefe Veränderung der Erziehung des Volkes für die wichtigste Sache von der Welt halten – und Sie werden dabei nicht erst auf meine Zustimmung warten! Ich kenne auch für

1.2. *La voluntad fundamental de conocimiento*

La soledad del escritor se va haciendo una con la soledad del filósofo. No se trata de un querer estar solo sino de una exigencia. De más está decir que Nietzsche cultivó la amistad y que pensó en más de una ocasión en la idea del matrimonio, no se trata de alguien que se encapriche por estar solo, sino de algo muy distinto a lo que, para suerte de sus lectores, Nietzsche permaneció fiel. Esta fidelidad va tomando la forma de un proceso de independencia, que el propio autor nunca disimuló, siempre teniendo en mente su singularidad frente a la institución académica y a cualquier empresa ideológica-cultural. En momentos específicos de su vida, Nietzsche fue la esperanza, por una parte de la filología alemana, y, por otra, del pretendido renacimiento cultural wagneriano. Las esperanzas que en él depositaron tanto su respetado Prof. Ritschl como el mismo Richard Wagner no coincidían con el proyecto (embarazo) propio de nuestro autor en la búsqueda de su independencia. En una carta muy citada, Nietzsche le adelanta a su amigo Rohde la sensación interna que albergaba:

Voy a volverme la esperanza personificada: también Richard Wagner me ha dado a conocer de la manera más conmovedora cuál es el destino que ve asignado para mí. Todo esto es muy inquietante. Tú sabes bien cómo se ha expresado Ritschl sobre mí. Pero no me quiero dejar provocar: realmente no tengo en absoluto ambición literaria, no necesito vincularme a una pauta dominante, porque no ambiciono ninguna posición distinguida y famosa. Por el contrario quiero, cuando llegue el

mich kein höheres Ziel, als irgend wie einmal „Erzieher“ in einem grossen Sinne zu werden: nur dass ich *sehr weit* von diesem Ziele bin. Inzwischen muss ich erst alles Polemische Verneinende Hassende Quälende aus mir herausziehen; und ich glaube fast, *wir* müssen das Alle thun, um frei zu werden: die ganze schreckliche Summe alles dessen, was wir fliehen, fürchten und hassen, muss erst zusammen gerechnet sein – dann aber auch kein Blick mehr zurück in's Negative und Unfruchtbare! Sondern nur noch pflanzen, bauen und schaffen!

Nicht wahr, das hiesse „sich selbst erziehen“! Doch wem gelingt dies recht und fortwährend! Und doch ist's nothwendig und gar keine Hülfe anderswoher zu erwarten. Mag der Einzelne sich dabei trösten, wie und auf welchem Wege er kann: Natur, die göttliche *Goethische* Gottnatur, Kunst und Religion (gewesene oder zukünftige), alles was stärkt und die verderbliche aber für uns unvermeidliche Vereinsamung ertragen lehrt, vor allem der herzliche Zuruf der Mit-Leidenden, Mit-Liebenden und Mit-Hoffenden, alles alles sei gesegnet und verehrt: damit nur ja der also Strebende nicht schwach und persönlich werde, damit er sich von jeder Unzufriedenheit und Verdrossenheit des Ich's frei halte, um nur die grosse allgemeine Noth auf seinem Rücken zu tragen! Und mehr noch ist nöthig: man muss sogar den Muth haben, mitsammt dieser Noth glücklich zu sein: mindestens so wie es der Krieger im Kampfe ist. Alles „Krächzen und Ächzen“ aber wollen wir mit Goethe weit von uns abthun.

Sie sehen, ich rede zu mir, während ich zu Ihnen reden sollte: und doch – was könnte ich Ihnen überhaupt sagen, wenn ich nicht zu Ihnen und zu Jedem wie zu mir sprechen darf? Als Mensch zu Mensch, wie Sie es selbst wollen?

Alles Gute sei um Sie!

Ihr

Friedrich Nietzsche (KGB II, 3, pp. 224-225.)

momento, expresarme de la manera más seria y sincera posible. Ahora, dentro de mí, ciencia, arte y filosofía crecen juntos de tal forma que alguna vez, ciertamente, pariré centauros. (CO II, 58, a Erwin Rohde en Roma, Basilea, final de enero y 15 de febrero de 1870).ⁱ

En 1870 siente la urgencia de ‘expresarse de la manera más seria’ pero desde sí mismo. Su interés en la filosofía ya se había apoderado de él, y si bien pudo ser el receptáculo de las esperanzas científicas de Ritschl y de las esperanzas artísticas de Wagner, por qué no pensar en una expresión humana que incorporase estas ramas del saber. Lo cierto es que la filología en tanto que ciencia no satisfacía todas sus inclinaciones ni intelectuales ni emocionales. Nietzsche siempre entendió como momentos kairóticos (momentos oportunos) tanto su temprana incorporación a la docencia como su descubrimiento filosófico de Schopenhauer y su amistad con Wagner.¹⁷ Estos tres hitos en su vida tuvieron que ser superados, dejados atrás, incorporados por medio de la distancia, en la fidelidad de la búsqueda propia. Nietzsche pensó que al quedarse vacante la cátedra de filosofía de Basilea podía contar con una nueva ocasión en la toma de posesión de sí mismo. Leamos estas expectantes e ilusionadas palabras, dirigidas al consejero Wilhelm Vischer (-Bilfinger) en Basilea:

Vivo aquí en un conflicto singular, y es éste el que me agota y me consume incluso físicamente. Yo, que por naturaleza me siento fuertemente impulsado a examinar filosóficamente las cosas como un todo unitario y a perseverar en un problema, con continuidad y sin ser molestado, con largas cadenas de pensamientos, me siento siempre traído de acá para allá y desviado de mi camino por las múltiples tareas profesionales. A la larga no puedo soportar esta coexistencia de instituto y universidad, porque siento que mi verdadera tarea, a la cual si fuera necesario *debería sacrificar toda profesión*, mi tarea *filosófica*, sufre con el hecho de que es rebajada a ocupación marginal. Creo que esta descripción indica de la manera más clara lo que aquí me consume y lo que no me deja un cumplimiento sereno y equilibrado de mi trabajo, lo que, por otro lado, me agota físicamente y acaba generando males como los actuales: los cuales, si retornan con frecuencia, me obligarían por razones puramente físicas a abandonar la profesión filológica.

En este sentido me permito proponerle mi candidatura para la *cátedra de filosofía* dejada libre por la partida de Teichmüller. (CO II, 118, Basilea, presumiblemente enero de 1871).ⁱⁱ

ⁱ „Ich werde noch zur wandelnden Hoffnung: auch Richard Wagner hat mir in der rührendsten Weise zu erkennen gegeben, welche Bestimmung er mir vorgezeichnet sieht. Dies ist alles sehr beängstigend. Du weisst wohl, wie sich Ritschl über mich geäußert hat. Doch will ich mich nicht anfechten lassen: litterarischen Ehrgeiz habe ich eigentlich gar nicht, an eine herrschende Schablone mich anzuschliessen brauche ich nicht, weil ich keine glänzenden und berühmten Stellungen erstrebe. Dagegen will ich mich, wenn es Zeit ist, so ernst und freimüthig äussern, wie nur möglich. Wissenschaft Kunst und Philosophie wachsen jetzt so sehr in mir zusammen, dass ich jedenfalls einmal Centauren gebären werde.“ (KGB II, 1, p. 95)

ⁱⁱ „Ich lebe hier in einem eigenthümlichen Konflikt, und der ist es, der mich so erschöpft und selbst körperlich aufreibt. Von Natur auf das Stärkste dazu gedrängt, etwas Einheitliches philosophisch

La posibilidad de ocuparse de la filosofía coincide, en la solicitud de Nietzsche, con lo que considera como su tarea. A la paradoja entre soledad y aislamiento, y a la de la escritura de sí mismo y transcripción del 'yo', podemos sumar una nueva tensión paradójica: él mismo, que siente que parirá centauros, criaturas que aúnan en sí lo diverso (el arte, la ciencia y la filosofía), necesita examinar de modo filosófico 'un todo unitario' y perseverar en un problema. Maticemos, no se trata de lo que Nietzsche denunciará como 'voluntad de sistema', sino de examinar todas las facetas de un problema, y acercarse a un problema desde ángulos distintos, inesperados, utilizando diversas herramientas sin contar con el refugio de lo 'en sí'; el perspectivismo nietzscheano brotará como mirada inevitable en la seriedad con la que se propone pensar un problema.

Esta última paradoja se juega entre lo unitario como *horizonte* y lo múltiple como *vivencia* propia. El esfuerzo por aunar la diversidad de los problemas permanece en Nietzsche. De alguna manera, entendía que los problemas no se daban de modo arbitrario en un filósofo y, sobre todo, que estos no se daban de modo aislado sino que florecían ahí donde había un suelo fértil para estos. Además, este pensar unitario es entendido como lo característico del pensamiento filosófico. En el prólogo de *La genealogía de la moral*, de julio de 1887, Nietzsche entrelaza este último libro con su obra previa y describe lo hilvanado de sus pensamientos respecto de la moral:

– Mis pensamientos sobre la *procedencia* de nuestros prejuicios morales – pues de ellos se trata en este escrito polémico – tuvieron su expresión primera, parca y provisional en esa colección de aforismos que lleva por título *Humano, demasiado humano*. *Un libro para espíritus libres*, cuya redacción comencé en Sorrento durante un invierno que me permitió hacer un alto como hace un alto un viajero y abarcar con la mirada el vasto y peligroso país a través del cual había caminado mi

durchzudenken und in langen Gedankenzügen andauernd und ungestört bei einem Problem zu verharren, fühle ich mich immer durch den täglichen mehrfachen Beruf und dessen Art hin und her geworfen und aus der Bahn abgelenkt. Dieses Nebeneinander von Pädagogium und Universität halte ich kaum auf die Länge aus, weil ich fühle, daß meine eigentliche Aufgabe, der ich im Nothfalle *jeden Beruf opfern müßte*, meine *philosophische*, dadurch leidet, ja zu einer Nebenthätigkeit erniedrigt wird. Ich glaube daß diese Schilderung auf das Schärfste das bezeichnet, was mich hier so aufreibt und mich zu keiner gleichmäßigeren Berufserfüllung kommen läßt, was andernseits meinen Körper erschöpft und bis zu solchen Leiden anwächst, wie die jetzigen sind: die, wenn sie öfter wiederkehren sollten, mich rein physisch zwingen würden, jeden philologischen Beruf aufzugeben.

In diesem Sinne erlaube ich mir, mich bei Ihnen um die durch Teichmüllers Weggang erledigte *philosophische Professur* zu bewerben.“ (KGB II, 1, p. 175.)

espíritu hasta entonces. Ocurría esto en el invierno de 1876 a 1877; los pensamientos mismos son más antiguos. (GM, Prólogo 2).ⁱ

Recordar la redacción de *Humano, demasiado humano* es para Nietzsche recordar el inicio de una búsqueda filosófica más independiente, dejando al lado a sus dos antiguos faros, Schopenhauer y Wagner. Es, además, el testimonio de una dura y difícil ruptura con el entorno wagneriano después de la decepción por él sufrida en Bayreuth. Recordemos también que ya Nietzsche había padecido duros golpes desde la filología académica después de la publicación de *El nacimiento de la tragedia*.¹⁸ La perseverancia de estos problemas le brinda a Nietzsche una especie de auto-legitimación:

El hecho de que yo me aferre a ellos todavía hoy, el que ellos mismos se hayan entre tanto unido entre sí cada vez con más fuerza, e incluso se hayan entrelazado y fundido, refuerza dentro de mí la gozosa confianza de que, desde el principio, no surgieron en mí de manera aislada, ni fortuita, ni esporádica, sino de una raíz común, de una *voluntad fundamental* de conocimiento, la cual dictaba sus órdenes en lo profundo, hablaba de un modo cada vez más resuelto y exigía cosas cada vez más precisas. (GM, Prólogo 2).ⁱⁱ

Tomando en consideración la experiencia filosófica global de Nietzsche, nos parece veraz su alegato de una *voluntad fundamental de conocimiento*, haciendo de su tendencia una claramente cognitiva. No solo queremos decir que en sus enunciados críticos y afirmativos respecto de los diversos temas a los que aplica su mirada haya un valor cognitivo, sino que hay un impulso desencadenante primario que tiende hacia la búsqueda de parcelas de intelección y no de ignorancia o desintegración. La dificultad de asir a Nietzsche se encuentra en la dificultad, vivida como propia, de estudiar un fenómeno desde la honestidad que no se detiene ante ningún presupuesto incuestionable y desde la incorporación de tantas perspectivas como sean posibles para entenderlo. Por lo tanto, la alusión a una ‘raíz común’ no nos parece, necesariamente, una ironía en

ⁱ „– Meine Gedanken über *die Herkunft* unserer moralischen Vorurtheile – denn um sie handelt es sich in dieser Streitschrift – haben ihren ersten, sparsamen und vorläufigen Ausdruck in jener Aphorismen-Sammlung erhalten, die den Titel trägt „Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister“, und deren Niederschrift in Sorrent begonnen wurde, während eines Winters, welcher es mir erlaubte, Halt zu machen wie ein Wanderer Halt macht und das weite und gefährliche Land zu überschauen, durch das mein Geist bis dahin gewandert war. Dies geschah im Winter 1876-77; die Gedanken selber sind älter.“ (KSA 5, p. 248.)

ⁱⁱ „Dass ich aber heute noch an ihnen festhalte, dass sie sich selber inzwischen immer fester an einander gehalten haben, ja in einander gewachsen und verwachsen sind, das stärkt in mir die frohe Zuversichtlichkeit, sie möchten von Anfang an in mir nicht einzeln, nicht beliebig, nicht sporadisch entstanden sein, sondern aus einer gemeinsamen Wurzel heraus, aus einem in der Tiefe gebietenden, immer bestimmter redenden, immer Bestimmteres verlangenden *Grundwillen* der Erkenntniss.“ (KSA 5, p. 248.)

relación con el discurso filosófico más institucionalizado, sino que, sabiendo el origen kantiano de la expresión, se aúna perfectamente con la metáfora del árbol y la necesidad de los frutos.¹⁹ En esta ocasión nos alejamos de la apreciación de P. Wotling del valor irónico de esta cita, sacada de la problemática kantiana, aunque no podemos estar más de acuerdo con la observación de que lo que está en juego es sobrepasar los problemas filosóficos anteriores.²⁰

Como si se tratara de un eco de la frustrada solicitud a la cátedra de filosofía, añade Nietzsche:

Esto es, en efecto, lo único que conviene a un filósofo. No tenemos nosotros derecho a estar *solos* en algún sitio: no nos es lícito ni equivocarnos solos, ni solos encontrar la verdad. Antes bien, con la necesidad con que un árbol da sus frutos, así brotan de nosotros nuestros pensamientos, nuestros valores, nuestros síes y nuestros noes, nuestras preguntas y nuestras dudas – todos ellos emparentados y relacionados entre sí, testimonios de una *única* voluntad, de una *única* salud, de un *único* reino terrenal, de un *único* sol. (GM, Prólogo 2).ⁱ

Estas palabras nos parecen de un valor muy estimable para entender la tarea filosófica de Nietzsche. Los dos textos que hemos citado, la solicitud y el prólogo, están apartados entre sí por un difícil recorrido de más de dieciséis años. También los nuevos modos de abordar los problemas que surgen desde la filosofía nietzscheana exigen su rigor, exigen su disciplina, por eso insistirá sobre el ‘perspectivismo’ como una forma de la especificidad. Que sea una *Grundwille* lo que le conduzca a plantear y a escribir del modo que lo hace, a un ritmo que apenas tiene que ver con la voluntad propia, le da la justificación interna de que la verdad que anida en él está convirtiéndose en verdad escrita. Ahora bien, la voluntad fundamental, y no individual, de Nietzsche no le permitirá estas comodidades. Y toda verdad vuelve a ser cuestionada en su pretensión de verdad. Tomadas con cierta cautela, nos parecen válidas las palabras de Jaspers: “La fuerza filosófica de Nietzsche se muestra en la superación constante de cualquier forma de la verdad que, en algún instante, se podría dar como la verdad misma. Lo que siempre se presenta, por así decirlo, es un vicario de la verdad y no ella misma.”²¹ Con esto no queremos ensombrecer la gracia de una posible ironía, la risa juega un papel central en el pensamiento nietzscheano y no deja de ser un marcador de

ⁱ „So allein nämlich geziemt es sich bei einem Philosophen. Wir haben kein Recht darauf, irgend worin *einzel*n zu sein: wir dürfen weder einzeln irren, noch einzeln die Wahrheit treffen. Vielmehr mit der Nothwendigkeit, mit der ein Baum seine Früchte trägt, wachsen aus uns unsre Gedanken, unsre Werthe, unsre Ja’s und Nein’s und Wenn’s und Ob’s – verwandt und bezüglich allesammt unter einander und Zeugnisse Eines Willens, Einer Gesundheit, Eines Erdreichs, Einer Sonne.“ (KSA 5, pp. 248-249.)

distancias internas a su texto, desde un límite discursivo hasta la auto-parodia, desde el extrañamiento hasta la exhortación, etc. Pero en este caso la risa no sería irónica sino más bien jubilosa, por la pervivencia y la insistencia de sus problemas filosóficos. En este hermoso y significativo prólogo, Nietzsche se refiere a aquellos que no toman en serio los problemas de la moral y responde:

A mí, por el contrario, me parece que no hay ninguna cosa que compense tanto tomarla en serio; de esa compensación forma parte, por ejemplo, el que alguna vez se nos permita tomarla *con jovialidad*. Pues, en efecto, la jovialidad, o, para decirlo en mi lenguaje, *la gaya ciencia* – es una recompensa: la recompensa de una seriedad prolongada, valiente, laboriosa y subterránea, que, desde luego, no es cosa de cualquiera. (GM, Prólogo 7).ⁱ

Si volvemos a pensar en la solicitud, es como si Nietzsche hubiera exigido de modo institucionalmente elegante su cambio de cátedra por la exigencia de lo que anidaba en su interior. Apenas un año después de la solicitud se publica *El nacimiento de la tragedia* y nuestro autor tendrá que pagar muy caro el querer hablar como filósofo siendo un filólogo profesional y querer aunar la experiencia trágica y la musical desde una perspectiva marcadamente especulativa. No en balde, y reconociéndose a sí mismo mejor que nadie, Nietzsche valorará este ‘centauro’ de libro y escribirá lo siguiente:

Lo que yo conseguí agarrar entonces, algo terrible y peligroso, un problema con cuernos, no necesaria ni precisamente un toro, en todo caso un problema *nuevo*: hoy yo diría que fue el *problema de la ciencia* misma – la ciencia entendida por vez primera como problemática, como cuestionable. (...) ...sin embargo, no quiero reprimir por completo cuán desagradable se me aparece ahora, cuán extraño se encuentra ahora, dieciséis años después, ante mí – ante un ojo más viejo, cien veces más exigente, pero que en modo alguno se ha vuelto más frío, un ojo que tampoco se hizo más extraño a aquella tarea a la que este libro audaz se atrevió por vez primera a acercarse – *ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida...* (NT, “Ensayo de autocrítica” 2).ⁱⁱ

ⁱ „Mir nun scheint es umgekehrt gar keine Dinge zu geben, die es mehr *lohten*, dass man sie ernst nimmt; zu welchem Lohne es zum Beispiel gehört, dass man eines Tags vielleicht die Erlaubniss erhält, sie *heiter* zu nehmen. Die Heiterkeit nämlich oder, um es in meiner Sprache zu sagen, *die fröhliche Wissenschaft* – ist ein Lohn: ein Lohn für einen langen, tapferen, arbeitsamen und unterirdischen Ernst, der freilich nicht Jedermanns Sache ist.“ (KSA 5, pp. 254-255.)

ⁱⁱ „Was ich damals zu fassen bekam, etwas Furchtbares und Gefährliches, ein Problem mit Hörnern, nicht nothwendig gerade ein Stier, jedenfalls ein *neues* Problem: heute würde ich sagen, dass es das *Problem der Wissenschaft* selbst war – Wissenschaft zum ersten Male als problematisch, als fragwürdig gefasst. (...) ...trotzdem will ich nicht gänzlich unterdrücken, wie unangenehm es mir jetzt erscheint, wie fremd es jetzt nach sechzehn Jahren vor mir steht, – vor einem älteren, hundert Mal verwöhnteren, aber keineswegs kälter gewordenen Auge, das auch jener Aufgabe selbst nicht fremder wurde, an welche sich jenes verwegene Buch zum ersten Male herangewagt hat, – *die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens...*“ (KSA 1, pp. 13-14.)

1.3. La educación como liberación

“Quien escribe para sí mismo escribe para un público inmortal”, esta frase de los *Ensayos* de Ralph Waldo Emerson era conocida y apreciada por Nietzsche.²² ¿Cuál puede ser ese público inmortal? Nietzsche se escribe a sí mismo y mediante este ejercicio pretende llegar a romper con la desidia del ‘yo’ y elevarse hasta su ‘verdadero yo’, tal como lo bautizó en *Schopenhauer como educador*. De la misma manera, los efectos de la escritura y el pensamiento de Nietzsche pretenden romper con la desidia del lector, exigiéndole la responsabilidad ante sí mismo: la responsabilidad de la educación. No se puede separar la tarea de Nietzsche en tanto que escritor de la tarea como educador. A través de la óptica del educador se puede entender plenamente cómo la soledad de Nietzsche no tiene nada que ver con el aislamiento (otro tema distinto es que haya padecido aislamiento). La idea de una comunidad del pensamiento fue algo que mantuvo Nietzsche tanto como punto de partida como punto de llegada de su escritura. Como punto de partida, confeccionaba genealogías de pensadores hasta llegar a él, en estas ‘familias espirituales’ se repiten nombres como Platón o Spinoza.²³ En este sentido, Nietzsche se pensaba como parte de un legado filosófico de la humanidad. Por otra parte, en el trato con sus amigos y, sobre todo, en las esperanzas que depositaba en ellos, sale a relucir con insistencia la idea de centros de formación y de desarrollo intelectual y espiritual. Esto se deja ver con claridad en su correspondencia con Erwin Rohde y la ilusión de crear junto a él una ‘nueva academia’, en su idea de ‘monasterio moderno’ en Sorrento junto a Paul Rée y a Malwida von Meysenbug, pero también en sus vivencias como estudiante y su filiación, con sus fuertes exigencias, a las asociaciones universitarias. Esta preocupación es evidente en sus escritos, por ejemplo, en sus conferencias públicas *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, además de estar presente en la confidencialidad de sus cuadernos:

(...) Nuestra tarea: volver a reunir y a soldar lo dividido y disperso, fundar un hogar para la actividad cultural alemana, lejos de toda cultura periodística y de la vulgarización de las ciencias. (FP I, 29[23], 1873).ⁱ

La tensión entre la unidad y lo disperso vuelve aparecer en el tema de la educación. Lo esencial es entender que no hay una unidad previa a la que remitir lo

ⁱ „Unsre Aufgabe: das Gespaltene Zerstreute wieder zusammenzubringen und zusammenzuschweissen, einen Herd für die deutsche Culturarbeit zu gründen, abseits von aller Zeitungscultur und Popularisirung der Wissenschaften.“ (KSA 7, p. 635.)

disperso, sino que se trata de dar forma a una nueva coherencia de elementos heterogéneos, de *dar forma al caos*. La idea de crear unidad, de organizar lo caótico según un plan artístico, cuando no se cuenta con una unidad previa, redirigiendo a favor de este plan elementos conflictivos y antagónicos, es un supuesto que acompañará las reflexiones nietzscheanas, no solo respecto de la educación sino también sobre el cuerpo y el estilo. Si bien se ha insistido en la importancia de la escritura en Nietzsche, no siempre es fácil saber para quién escribe. En una nota de 1875, se lee lo siguiente:

¡Educar a los educadores! ¡Pero los primeros tienen que educarse a sí mismos! Y para ellos escribo. (FP II, 5 [25]).ⁱ

Durante su desarrollo como pensador, Nietzsche fue sumamente crítico con las instituciones de enseñanza y señaló con gran lucidez los daños de una educación filosófica subordinada a los intereses del estado y la profesionalización del filósofo, de ‘los asalariados de la verdad’. Incluso, en la solicitud a la cátedra antes citada expone del siguiente modo la razón de no haber estudiado filosofía formalmente:

Realmente, hay que atribuir sólo al azar que no haya hecho desde el principio mis planes universitarios en filosofía: al azar que me privó de un profesor de filosofía significativo y verdaderamente estimulante: de lo cual por cierto uno no puede maravillarse dada la constelación actual de la filosofía en la universidad. Ciertamente se cumpliría uno de mis más vivos deseos si pudiera seguir aquí también la voz de mi naturaleza: y creo poder esperar que eliminando el conflicto mencionado antes también mi estado de salud físico sería mucho más estable. (CO II, 118).ⁱⁱ

Nietzsche padece en sí las contradicciones de la formación institucional y su afán clasificatorio y desligado. En un cuaderno escrito entre finales de 1876 y el verano de 1877 escribe:

La *escuela* de los *educadores* surge en razón de la evidencia de que nuestros educadores no están educados ellos mismos; de que cada vez es mayor la necesidad

ⁱ „Wo etwas Grosses erscheint, mit etwas längerer Dauer, da können wir vorher eine sorgfältige Züchtung wahrnehmen z.B. bei den Griechen. Wie erlangten so viele Menschen bei ihnen Freiheit? *Erzieher erziehn! Aber die ersten müssen sich selbst erziehn!* Und für diese schreibe ich.“ (KSA 8, pp. 46-47.)

ⁱⁱ „Es ist eigentlich nur dem Zufall zuzuschreiben, daß ich nicht von vornherein für Philosophie meine Universitätspläne gemacht habe: dem Zufall, der mir einen bedeutenden und wahrhaft anregenden philosophischen Lehrer versagte: worüber man bei der jetzigen Constellation der philosophischen Zustände an Universitäten sich gewiß nicht wundern darf. Gewiß aber würde hierin einer meiner wärmsten Wünsche erfüllt, wenn ich auch hier der Stimme meiner Natur folgen dürfte: und ich glaube hoffen zu können, daß nach Beseitigung jenes vorhin erwähnten Konflikts auch mein körperliches Befinden ein bei weitem regelmäßigeres sein wird.“ (KGB II, 1, pp. 176-177.)

que se tiene de ellos, y su calidad, cada vez menor; de que debido a la natural compartimentación de los ámbitos de trabajo, las ciencias apenas pueden evitar la barbarie en el individuo; de que no hay un tribunal de la cultura que, al margen de los intereses nacionales, evalúe la buena marcha espiritual de todo el género humano: un ministerio internacional de educación. (FP II, 23 [136]).ⁱ

En Nietzsche convive una vocación de educador y este es el gran estímulo de su escritura. La conquista de la independencia de sí va de la mano de la exhortación a que los demás se liberen. Recordemos que para llegar a ser lo que se es, se ha de romper con lo que habitualmente pensamos que somos. Para llegar a ese ‘verdadero ser’ los educadores son esenciales. Pero ¿qué se entiende por educador? Es a través de la educación que puede lograrse la ‘posesión de sí’, pero ¿cómo conciliar la singularidad de un trayecto vital con el papel de la educación? Y es aquí donde podemos comprender lo que Nietzsche le exige a sus ‘maestros’ y por qué necesariamente ha de tomar distancia de ellos. El educador es también un medio para llegar a ser lo que se es, no en términos de un instrumento sino como un indicador que permite discernir lo necesario de lo arbitrario. No nos debe extrañar que para hablarnos del educador se utilice el verbo liberar, esto coincide perfectamente con la alegoría de la caverna platónica:

Tus verdaderos educadores y moldeadores te descubren el verdadero sentido originario y la materia fundamental de tu ser, algo que es totalmente ineducable e inmoldeable, pero que en todo caso también es difícilmente accesible, y que está atado y paralizado: los únicos que pueden ser tus educadores son tus libertadores. (SE, cap. 1).ⁱⁱ

Ahora bien, nadie nos va a romper las cadenas sino nosotros mismos, si así lo deseamos. La intervención según Nietzsche ha de ser ante uno y por uno mismo pero no hay mejor forma para romper con la pequeñez autoreferencial que siguiendo el ejemplo y el modelo de un educador.

El educador muestra, el educado ha de hacer lo que le corresponde:

ⁱ „Die Schule der Erzieher entsieht auf Grund der Einsicht: daß unsere Erzieher selber nicht erzogen sind, daß das Bedürfniß nach ihnen immer größer, die Qualität immer geringer wird, daß die Wissenschaften durch die natürliche Zertheilung der Arbeitsgebiete bei dem Einzelnen die Barbarei kaum verhindern können, daß es kein Tribunal der Cultur giebt, welches von nationalen Interessen abgesehen die geistige Wohlfahrt des ganzen Menschengeschlechts erwägt: ein internationales Ministerium der Erziehung.“ (KSA 8, p. 452.)

ⁱⁱ „Deine wahren Erzieher und Bildner verrathen dir, was der wahre Ursinn und Grundstoff deines Wesens ist, etwas durchaus Unerziehbares und Unbildbares, aber jedenfalls schwer Zugängliches, Gebundenes, Gelähmtes: deine Erzieher vermögen nichts zu sein als deine Befreier.“ (KSA 1, p. 341.)

Y éste es el secreto de toda formación: la formación no presta miembros artificiales, narices de cera, ojos con lentes correctoras, – al contrario, lo que estos dones pueden ofrecer no es más que la imagen degradada de la educación. Porque la educación es liberación, limpieza de todas las malas hierbas, de los escombros, de los gusanos que quieren atacar los tiernos gérmenes de las plantas, es irradiación de luz y calor, amoroso murmullo de lluvia nocturna, es imitación y adoración de la naturaleza allí donde ésta da muestras de sentimiento maternal y misericordioso, y es consumación de la naturaleza cuando previene los ataques crueles e inmisericordes de ésta y la encauza hacia lo bueno, cuando cubre con un velo las manifestaciones de su talante de madrastra y de su triste falta de comprensión. (SE, cap. 1).ⁱ

La formación, y específicamente la auto-formación porque no hay manera de esquivar la demanda de una auto-educación, no “presta miembros artificiales”. Estas palabras son un testimonio del propio Nietzsche, él es el educador y no debemos tomar como miembros artificiales tal o cual concepto o estilo o decisión e incorporarla a nosotros mismos; entonces no nos liberamos, en todo caso, imitamos, pero la insatisfacción permanecerá. Nietzsche es el modelo de la exigencia hacia uno mismo y de la aceptación alegre de lo que somos. Casi al final de *Más allá del bien y del mal* hay una aparición fascinante de la figura mitológica de Dioniso, quien posee el ‘genio del corazón’, que:

...a la mano torpe y apresurada le enseña a vacilar y a coger las cosas con mayor delicadeza, que adivina el tesoro oculto y olvidado, la gota de bondad y de dulce espiritualidad escondida bajo el hielo grueso y opaco y es una varita mágica para todo grano de oro que yació largo tiempo sepultado en la prisión del mucho cieno y arena; el genio del corazón, de cuyo contacto sale más rico todo el mundo, no agraciado y sorprendido, no beneficiado y oprimido como por un bien ajeno, sino más rico de sí mismo, más nuevo que antes, removido, oreado y sonsacado por un viento tibio, tal vez más inseguro, más delicado, más frágil, más quebradizo, pero lleno de esperanzas que aún no tienen nombre, lleno de nueva voluntad y nuevo fluir, lleno de contravoluntad y nuevo refluir...” (MBM 295).ⁱⁱ

ⁱ „Und das ist das Geheimniss aller Bildung: sie verleiht nicht künstliche Gliedmaassen, wächserne Nasen, bebrillte Augen, – vielmehr ist das, was diese Gaben zu geben vermöchte, nur das Afterbild der Erziehung. Sondern Befreiung ist sie, Wegräumung alles Unkrauts, Schuttwerks, Gewürms, das die zarten Keime des Pflanzen antasten will, Ausströmung von Licht und Wärme, liebevolles Niederrauschen nächtlichen Regens, sie ist Nachahmung und Anbetung der Natur, wo diese mütterlich und barmherzig gesinnt ist, sie ist Vollendung der Natur, wenn sie ihren grausamen und unbarmherzigen Anfällen vorbeugt und sie zum Guten wendet, wenn sie über die Äusserungen ihrer stiefmütterlichen Gesinnung und ihres traurigen Unverständes einen Schleier deckt.“ (KSA 1, p. 341.)

ⁱⁱ „das Genie des Herzens, das die tölpische und überrasche Hand zögern und zierlicher greifen lehrt; das den verborgenen und vergessenen Schatz, den Tropfen Güte und süsser Geistigkeit unter trübem dickem Eise erräth und eine Wünschelruthe für jedes Korn Goldes ist, welches lange im Kerker vielen Schlamms und Sandes begraben lag; das Genie des Herzens, von dessen Berührung Jeder reicher fortgeht, nicht begnadet und überrascht, nicht wie von fremdem Gute beglückt und bedrückt, sondern reicher an sich selber, sich neuer al zuvor, aufgebrochen, von einem Thauwinde angeweht und ausgehorcht, unsicherer vielleicht, zärtlicher zerbrechlicher zerbrochener, aber voll Hoffnungen, die noch keinen Namen haben, voll neuen Willens und Strömens, voll neuen Unwillens und Zurückströmens.....“ (KSA 5, p. 237.)

Nietzsche es el educador, Nietzsche es el ‘genio del corazón’.²⁴

1.4. *El arte del estilo*

No nos cabe duda del interés de Nietzsche por el *estilo*, como filólogo y como escritor, pero esta preocupación se extiende por diversos ámbitos de su escritura, principalmente en la creación de una obra escrita, en la creación de sí mismo y en la creación de una cultura. Sobre este último punto no nos podemos extender en esta investigación, solo se recordará que la primera intempestiva, *David Strauss, el confesor y el escritor*, tiene uno de sus ejes principales en la cuestión de la falta de unidad desde la perspectiva de una cultura, unidad que se entiende como presupuesto de una verdadera cultura alemana.²⁵ Del mismo modo, *El caso Wagner. Un problema para músicos* introduce el tema del estilo, bajo la influencia de Paul Bourget, desde el problema de la decadencia.²⁶ En su correspondencia y en sus notas póstumas es posible leer un desglose de su teoría del estilo escrito en 1882:

Estilo

Lo primero que hace falta es *vida*: el estilo debe *vivir*. El estilo debe adaptarse en cada momento *a ti*, de cara a una persona bien determinada a la que quieras dar parte de ti. Antes de poder escribir, hay que saber primero con exactitud: que “esto es de lo que hablaría, y que lo expondría de éste y del otro modo”. Escribir debería ser sólo una imitación. / Puesto que al que escribe le *faltan* muchos de los medios de los que dispone el que habla, debe tener en general como modelo un modo *muy ricamente expresivo* de exponer las cosas: la reproducción de este modelo, lo escrito, resultará necesariamente mucho más borroso (y más natural a tus ojos).

El estilo no ha de ser algo ni artificial ni inerte, no es ni un sobreañadido ni mero formalismo. Y lo que da la vida es, justamente, la fuerza de un todo, de una unidad conquistada. No olvidemos la importancia de la retórica en los estudios filológicos de Nietzsche. Estas indicaciones sobre el estilo se asemejan a un listado del ‘buen escribir’ basado y contrastado con el ‘buen decir’. La palabra escrita ha de fortalecerse, ante la ausencia de medios de la palabra hablada, incorporando una expresión más rica. El primer paso es una escenificación entre quien escribe y los destinatarios hacia quien están dirigidas estas palabras. También el estilo sigue en la estela de la ‘posesión de sí’, solo, entonces, se aborda a un interlocutor determinado. ¿Cómo saber si el primer

requisito sobre la *vida* del estilo se cumple? En un texto todo se vuelve *expresión*, todo indica el estado de salud del *todo*:

La abundancia de vida se descubre en la abundancia de los gestos. Hay que *aprender* a sentirlo todo como un gesto: la amplitud o la brevedad de las frases, la puntuación, la elección de las palabras, las pausas, la sucesión de los argumentos. /
¡Atención al usar los períodos! Sólo los hombres que también al hablar aguantan mucho la respiración tienen derecho al período. Para la mayoría el período no es más que una pose.

El estilo ha de corresponder con aquello que es necesario en aquel que escribe.²⁷
El aprendizaje es doble: por una parte, se ha de moldear el estilo para que refleje las tendencias propias de quien escribe y, por otra parte, se ha de ir conquistando un estilo cada vez más *expresivo*. El estilo hace que todo se vuelva signo de las riquezas o carencias de quien escribe. Estos apuntes de Nietzsche mezclan reglas retóricas técnicas con una retórica expresiva del pensamiento. Este segundo punto es central en un autor que, como se ha desarrollado previamente, mantiene conscientemente una relación *práctica* con la escritura:

El estilo debe demostrar que *uno cree* en sus propios pensamientos, y que no sólo los piensa sino que los siente. /

Cuanto más abstracta es la verdad que se quiere enseñar, tanto más se necesita para empezar seducir a los sentidos para que la capten.

El tacto del buen prosista consiste en acercarse a la poesía, pero nunca pasarse. Sin un sentimiento y una capacidad poética refinados, no es posible tener este tacto./

No es cortés ni inteligente anticipar al lector la más mínima objeción. Es muy cortés e inteligente dejar al lector pronunciarse sobre la quintaesencia de nuestra sabiduría. (FP III, 1 [45], 1882).^{i 28}

i

„Stil

Das Erste, was noth thut, ist *Leben*: der Stil soll *leben*.

Der Stil soll jedes Mal *dir* angemessen sein in Hinsicht auf eine ganz bestimmte Person, der du dich mittheilen willst.

Man muß erst genau wissen: „so und so würde ich dies sprechen und vortragen“ – bevor man schreiben darf. Schreiben soll nur eine Nachahmung sein. /

Weil dem Schreibenden viele Mittel des Vortragenden *fehlen*, so muß er im Allgemeinen eine *sehr ausdrucksreiche* Art von Vortrag zum Vorbilde haben: das Abbild davon, das Geschriebene wird nothwendig schon viel blässer (und die natürlicher) ausfallen.

Der Reichthum an Leben verräth sich durch Reichthum an Gebärden. Man muß Alles, Länge Kürze der Sätze, die Interpunktionen, die Wahl der Worte, die Pausen, die Reihenfolge der Argumente – als Gebärden empfinden *lernen*. /

Vorsicht gegen die Periode! Zur Periode haben nur die Menschen ein Recht, die einen langen Athem auch im Sprechen haben. Für die Meisten ist die Periode eine Affektation.

Der Stil soll beweisen, daß man an seine Gedanken *glaubt*, und sie nicht nur denkt, sondern empfindet. /

Je abstrakter die Wahrheit ist, die man lehren will, um so mehr muß man erst die Sinne zu ihr verführen.

Der Takt des guten Prosaikers besteht darin, dicht an die Poesie heranzutreten, aber niemals zu ihr überzutreten. Ohne das feinste Gefühl und Vermögen im Poetischen selber kann man diesen Takt nicht haben. /

A través de estas reglas del estilo según Nietzsche se adivina una profundidad distinta a la que aspiraría una metodología eficaz del escribir. El estilo ha de tener vida y ha de tener una multiplicidad de gestos que la reflejen. Pero la ‘vida’ no es meramente textual, no se trata del texto filosófico en tanto que ‘organismo’ sino de algo distinto que nos retrotrae a esa *escritura de sí* a la que apela Nietzsche. Un Nietzsche más maduro volverá sobre esta problemática en 1888, específicamente en la sección titulada “Por qué escribo tan buenos libros” de su autobiografía *Ecce homo*. En este texto publicado encontramos una continuación de los puntos indicados en 1882 pero, además, es el autor quien hace la conexión definitiva que esperábamos; la de lo expresado con lo vivenciado y de lo vivenciado con la posibilidad de la comunicación:

Voy a añadir ahora algunas palabras generales sobre mi *arte del estilo*. *Comunicar* un estado, una tensión interna de *pathos*, por medio de signos, incluido el *tempo* [ritmo] de esos signos – tal es el sentido de todo estilo; y teniendo en cuenta que la multiplicidad de los estados interiores es en mí extraordinaria, hay en mí muchas posibilidades del estilo – , el más diverso arte del estilo de que un hombre ha dispuesto nunca. Es *bueno* todo estilo que comunica realmente un estado interno, que no yerra en los signos, en el *tempo* de los signos, en los *gestos* – todas las leyes del período son arte del gesto – (EH, “Por qué escribo tan buenos libros”, 4).ⁱ

Lo que nos interesa resaltar es la proporcionalidad, hecha explícita por Nietzsche, de posibilidades de estilos en relación con “la multiplicidad de los estados internos”. La cuestión del estilo ha sido sobreexplotada por determinada crítica lingüística pero lo que nos resulta de más interés es cómo en esta extrapolación de temas retóricos, estos terminan siendo desplazados a ámbitos extra-lingüísticos. Nietzsche se escribe a sí mismo, se vuelve signo para sí, convertido en signo se vuelve legible, ¿pero qué podemos leer ahí donde se ha vuelto signo? Nos parece que lo textual inmediatamente remite a la experiencia abismal del ‘sí mismo’ y específicamente a lo que nuestro filósofo consideró como psicología, es decir, una teoría de los impulsos. El escritor da paso al gran psicólogo y no a la auto-referencialidad

Es ist nicht artig und klug, seinem Leser die leichteren Einwände vorwegzunehmen. Es ist sehr artig und klug, seinem Leser es übrig zu lassen, die Quintessenz unserer Weisheit selber auszuprechen.“ (KSA 10, pp. 22-23.)

ⁱ „Ich sage zugleich noch ein allgemeines Wort über meine *Kunst des Stils*. Einen Zustand, eine innere Spannung von Pathos durch Zeichen, eingerechnet das tempo dieser Zeichen, *mitzuteilen* – das ist der Sinn jedes Stils; und in Anbetracht, dass die Vielheit innerer Zustände bei mir ausserordentlich ist, giebt es bei mir viele Möglichkeiten des Stils – die vielfachste Kunst des Stils überhaupt, über die je ein Mensch verfügt hat. *Gut* ist jeder Stil, der einen inneren Zustand wirklich mittheilt, der sich über die Zeichen, über das tempo der Zeichen, über die *Gebärden* – alle Gesetze der Periode sind Kunst der Gebärde – nicht vergreift.“ (KSA 6, p. 304.)

lingüística. La *autopsicografía* se convertirá en una escenificación donde se ha de cumplir el compromiso, hecho explícito en 1882, de lograr expresar que uno *crea* y *siente* sus pensamientos. Pero, ¿de dónde surgen estos pensamientos? O ¿qué pueden ser estos pensamientos? Los pensamientos serán signos de la vivencia que nuestro autor entiende como más profunda – lo que nos comunica en *Ecce homo* como la *multiplicidad de los estados internos* –. En este escenario múltiple cobra sentido el ‘organizar el caos’.

Nietzsche se siente el hombre que ha dispuesto del “más diverso arte del estilo”. La problemática del estilo nos lanza, de hecho, a lo que será una tríada indisociable entre pensamientos, signos y afectos, que Nietzsche no logró desenredar pero que surgió desde su vivencia múltiple e interna. La vivencia de la multiplicidad unida a la tarea de la entereza marca el problema del estilo tanto en la escritura como en la disposición de su ‘alma’. De este modo, se puede hilar perfectamente la problemática del estilo con el importante aforismo de *La ciencia jovial* que indicaba aquello que es necesario: darle *estilo al carácter*. La obra escrita de Nietzsche da testimonio de ello, el sintió muy temprano la gestación de centauros, y lo que estaba pariendo puede ser identificado como una nueva imagen del ser humano, al menos distinta a la de la modernidad que a Nietzsche le tocó vivir. Se trata de la vivencia de la integridad, en ella queda enmarcada la posibilidad misma de la existencia del filósofo. A continuación, veremos esto en detalle.

Capítulo 2

NIETZSCHE COMO EJEMPLO

2.1. *La integridad del filósofo*

Gran parte de la tarea de Nietzsche se verá abocada, por medio de su perspectivismo, a mostrar los diversos caminos que se hacen necesarios para comprender toda experiencia, ya sea cognitiva o artística, científica o emocional, etc. Y nuestro autor vivirá en su propio pensamiento lo que sentía como una vida más íntegra. Adelantemos por el momento este hermoso fragmento, no utilizado en su *Ecce homo*, escrito en un cuaderno datado entre octubre y noviembre de 1888, apenas unas semanas antes de su colapso en Turín el 3 de enero de 1889:

Ecce homo
Anotaciones
de una persona múltiple.

1. *Habla el psicólogo*
2. *Habla el filósofo*
3. *Habla el poeta*
4. *Habla el amante de la música*
5. *Habla el escritor*
6. *Habla el educador* (FP IV, 24 [3]).ⁱ

Esta nota presenta un título y una posible ordenación para lo que finalmente será su escrito *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Nos interesa rescatar un verdadero *leitmotiv* de la obra nietzscheana: la defensa de una vida íntegra. A través de la máscara de Zaratustra se nos expone del siguiente modo: “Les he enseñado a todos *mis* pensamientos y deseos: pensar y reunir *en unidad* lo que en el hombre es fragmento y enigma y horrendo azar” (Z, “De tablas viejas y nuevas”, 3).ⁱⁱ A continuación se indicarán tres textos centrales para comprender en qué sentido la noción nietzscheana de

ⁱ

„*Ecce homo*
Aufzeichnungen
eines Vielfachen.

1. *Der Psycholog redet*
2. *Der Philosoph redet*
3. *Der Dichter redet*
4. *Der Musikant redet*
5. *Der Schriftsteller redet*
6. *Der Erzieher redet*“ (KSA 13, pp. 632-633.)

ⁱⁱ „Ich lehrte sie all *mein* Dichten und Trachten: in Eins zu dichten und zusammen zu tragen, was Bruchstück ist am Menschen und Räthsel und grauser Zufall“ (KSA 4, p. 248.)

grandeza está ligada a la vivencia de ‘una persona múltiple’ y a la creación de una *unidad*.

En el discurso de Zaratustra anteriormente señalado se encuentra una descripción de lo que se entiende por *grandeza*:

El alma, en efecto, que posee la escala más larga y que más profundo puede descender: ¿cómo no iban a asentarse en ella la mayor parte de los parásitos? – / – el alma más vasta, la que más lejos puede correr y errar y vagar dentro de sí; la más necesaria, que por placer se precipita en el azar: – / – el alma que es, y se sumerge en el devenir; la que posee, y *quiere* sumergirse en el querer y desear: – / – la que huye de sí misma, que a sí misma se da alcance en los círculos más amplios; el alma más sabia, a quien más dulcemente habla la necesidad: – / – la que más se ama a sí misma, en la que todas las cosas tienen su corriente y su contracorriente, su flujo y su reflujo (...) (Z, “De las tablas viejas y nuevas”, 19).ⁱ

Esta descripción del ‘alma más vasta’ es completada en *Ecce homo*. En referencia a su *Zaratustra*, Nietzsche se refiere al lugar “absolutamente aparte” que ocupa esta obra. Lo que de modo principal caracteriza su personaje, el ‘tipo’ psicológico de Zaratustra, es justamente la vastedad de su alma: “Inmensa es la escala por la que él asciende y descende; ha visto más, ha querido más, ha *podido* más que cualquier otro hombre”. La unidad superior, la gran síntesis donde la altura y la profundidad se aúnan, vuelve a hacerse presente: “en él todos los opuestos se han juntado en una unidad nueva. Las fuerzas más altas y más bajas de la naturaleza humana, lo más dulce, ligero y terrible brota de un manantial único con inmortal seguridad. Hasta ese momento no se sabe lo que es altura, lo que es profundidad, y menos aún se sabe lo que es verdad.”ⁱⁱ Por medio de esta imagen de magnanimidad, de vastedad en experiencias y de una unidad superior, se introduce la noción del ‘*Übermensch*’: “– Aquí el hombre está superado en todo momento, el concepto de

ⁱ „Was ist die höchste Art alles Seienden und was die geringste? Der Schmarotzer ist die geringste Art; wer aber höchste Art ist, der ernährt ist die meisten Schmarotzer. / Die Seele nämlich, welche die längste Leiter hat und am tiefsten hinunter kann: wie sollten nicht an der die meisten Schmarotzer sitzen? – / – die umfänglichste Seele, welche am weitesten in sich laufen und irren und schweifen kann; die nothwendigste, welche sich aus Lust in den Zufall stürzt: – / – die seiende Seele, welche in's Werden taucht; die habende, welche in's Wollen und Verlangen will: – / – die sich selber fliehende, die sich selber im weitesten Kreise einholt; die weiseste Seele, welcher die Narrheit am süssesten zuredet: – / – die sich selber liebendste, in der alle Dinge ihr Strömen und Wiederströmen und Ebbe und Fluth haben: – oh wie sollte die *höchste Seele* nicht die schlimmsten Schmarotzer haben?“ (KSA 4, p. 261.)

ⁱⁱ „er hat weiter gesehen, weiter gewollt, weiter *gekonnt*, als irgend ein Mensch. (...) ...in ihm sind alle Gegensätze zu einer neuen Einheit gebunden. Die höchsten und die untersten Kräfte der menschlichen Natur, das Süsseste, Leichtfertigste und Furchtbarste strömt aus Einem Born mit unsterblicher Sicherheit hervor. Man weiss bis dahin nicht, was Höhe, was Tiefe ist; man weiss noch weniger, was Wahrheit ist.“ (KSA 6, p. 343.)

“superhombre” se volvió aquí realidad suprema, – en una infinita lejanía, por *debajo* de él, yace todo aquello que hasta ahora se llamó grande en el hombre.”.ⁱ Aquello que supera al ‘hombre’ se va concretando por medio de una noción distinta de grandeza: “Lo alciónico, los pies ligeros, la omnipresencia de maldad y arrogancia, y todo lo demás que es típico del tipo Zaratustra, jamás se soñó que eso fuera esencial a la grandeza.”.ⁱⁱ

La grandeza siempre se juega en el esfuerzo por integrar en un todo coherente lo diverso, incluso lo contradictorio: “Justo en esa amplitud de espacio, en esa capacidad de acceder a lo contrapuesto, siente Zaratustra que él es la *especie más alta de todo lo existente*.”.ⁱⁱⁱ Después de citar el pasaje de Zaratustra en *Ecce homo*, se añade la siguiente esclarecedora sentencia: “*Pero esto es el concepto mismo de Dioniso*” (EH, “*Así habló Zaratustra*”, 6). El ‘tipo’ Zaratustra queda emparentado con la noción de Dioniso, y un poco más tarde volverá a hacer una ecuación similar pero, en cambio, esta vez con la figura de Goethe como ejemplo de grandeza. Nietzsche, en un texto publicado de suma importancia, sitúa la figura de Dioniso en un contexto distinto al de la tensión entre lo apolíneo y lo dionisiaco. Primero nos encontramos una valoración de lo que representa Goethe en la escritura nietzscheana:

Goethe – no un acontecimiento alemán, sino un acontecimiento europeo: un intento grandioso de superar el siglo XVIII mediante una vuelta a la naturaleza, mediante un *ascenso* hasta la naturalidad del Renacimiento, una especie de autosuperación por parte de aquel siglo. – Goethe llevaba dentro de sí los instintos más fuertes del mismo: la sentimentalidad, la idolatría con respecto a la naturaleza, el carácter antihistórico, idealista, irreal y revolucionario (– este último es sólo una forma del irreal). Recurrió a la historia, a la ciencia natural, a la Antigüedad, asimismo a Spinoza, y sobre todo a la actividad práctica; se rodeó nada más que de horizontes cerrados; no se desligó de la vida, se introdujo en ella; no fue apocado, y tomó sobre sí, a su cargo, dentro de sí, todo lo posible. Lo que él quería era *totalidad*; combatió la desunión entre razón, sensibilidad, sentimiento, voluntad (– desunión predicada, con una escolástica espantosa, por *Kant*, el antípoda de Goethe), se impuso una disciplina de totalidad, se *creó* a sí mismo... (CI, “Incursiones de un intempestivo”, 49).^{iv}

ⁱ „ – Hier ist in jedem Augenblick der Mensch überwunden, der Begriff „Übermensch“ ward hier höchste Realität, – in einer unendlichen Ferne liegt alles das, was bisher gross am Menschen hiess, *unter* ihm.“ (KSA 6, p. 344.)

ⁱⁱ „Das Halkyonische, die Leichten Füsse, die Allgegenwart von Bosheit und Übermuth und was sonst Alles typisch ist für den Typus Zarathustra ist nie geträumt worden als wesentlich zur Grösse.“

ⁱⁱⁱ „Zarathustra fühlt sich gerade in diesem Umfang an Raum, in dieser Zugänglichkeit zum Entgegengesetzten als die *höchste Art alles Seienden*...“ (KSA 6, p. 344.)

^{iv} „*Goethe* – kein deutsches Ereigniss, sondern ein europäisches: ein grossartiger Versuch, das achtzehnte Jahrhundert zu überwinden durch eine Rückkehr zur Natur, durch ein *Hinaufkommen* zur Natürlichkeit der Renaissance, eine Art Selbstüberwindung von Seiten dieses Jahrhunderts. – Er trug dessen stärkste Instinkte in sich: die Gefühlsamkeit, die Natur-Idolatrie, das Antihistorische, das Idealistische, das

Para que, finalmente, al igual que en la identificación del ‘tipo Zaratustra’ con el ‘concepto de Dioniso’, aparezca la sentencia identificatoria entre el ‘acontecimiento’ Goethe y la ‘creencia’ de Dioniso:

Con un fatalismo alegre y confiado ese espíritu que *ha llegado a ser libre* está inmerso en el todo, y abriga la *creencia* de que sólo lo individual es reprochable, de que en el conjunto todo se redime y se afirma – *ese espíritu no niega ya...* Pero tal creencia es la más alta de todas las creencias posibles: yo la he bautizado con el nombre de *Dioniso*. – (CI, “Incursiones de un intempestivo”, 49).ⁱ

Si cambiamos el nombre de Goethe por el de Nietzsche, resituando el contenido del texto en el siglo XIX y especificando las características propias del segundo, este texto es más bien una confesión. Nietzsche se disciplinó en la integridad.²⁹ *La escritura nietzscheana es un ejercicio de grandeza, entendido como la posibilidad humana de ser tan múltiple como entero*. Por eso su escritura es una práctica, y desde este punto de vista, sus notas también cobran una importancia radical. No son, pues, solo lo no publicable, tampoco son el secreto de la doctrina nietzscheana, son esbozos, ensayos, una ocasión para adentrarse en el subsuelo de la metodología de Nietzsche, donde los diversos comienzos, los diversos caminos y recorridos van incrementando las posibilidades de conocimiento. El motivo de la *grandeza* también estuvo cerca de los *Ditirambos de Dioniso*, como se evidencia en la siguiente propuesta de título: “*El camino hacia la grandeza/ Canciones de/ Zaratustra*” (FP IV, 20 [163]; ver también 20 [165] y 20 [168]).ⁱⁱ En otro posible título barajado para los *Ditirambos* nos encontramos el lugar donde se puede conquistar o perder la grandeza: *Canciones de guerra del alma* (FP IV, 20 [163]).ⁱⁱⁱ

Unreale und Revolutionäre (– letzteres ist nur eine Form des Unrealen). Er nahm die Historie, die Naturwissenschaft, die Antike, insgleichen Spinoza zu Hülfe, vor Allem die praktische Thätigkeit; er umstellte sich mit lauter geschlossenen Horizonten; er löste sich nicht vom Leben ab, er stellte sich hinein; er war nicht verzagt und nahm so viel als möglich auf sich, über sich, in sich. Was er wollte, das war *Totalität*; er bekämpfte das Auseinander von Vernunft, Sinnlichkeit, Gefühl, Wille (– in abschreckendster Scholastik durch Kant gepredigt, den Antipoden Goethe’s), er disciplinierte sich zur Ganzheit, er *schuf* sich...“ (KSA 6, p. 151.)

ⁱ „Ein solcher *freigewordner* Geist steht mit einem freudigen und vertrauenden Fatalismus mitten im All, im *Glauben*, dass nur das Einzelne verwerflich ist, dass im Ganzen sich Alles erlöst und bejaht – *er verneint nicht mehr...* Aber ein solcher Glaube ist der höchste aller möglichen Glauben: ich habe ihn auf den Namen des *Dionysos* getauft. –“ (KSA 6, p. 152.)

ⁱⁱ „*Der Weg zur Grösse/ Lieder/ Zarathustras*“ (KSA 13, p. 576.)

ⁱⁱⁱ „*Kriegslieder der Seele*“ (KSA 13, p. 576.)

Quizás sea en *Más allá del bien y del mal*, específicamente cuando se trata el problema de la posibilidad del filósofo, de la posibilidad de un darse efectivo de este tipo humano, que Nietzsche defina del modo más transparente lo que entiende por *grandeza*: “*grandeza* debe llamarse precisamente el poder ser tan múltiple como entero, tan amplio como pleno” (MBM, 212).ⁱ En esta respuesta está presente lo que en *Ecce homo* se perfiló como un concepto distinto y nuevo de *grandeza*; un concepto que logre volver en un todo coherente, en una nueva unidad constituida y no previamente dada, aspectos desintegradores y opuestos entre sí. Para dar cuenta de esta caracterización del filósofo es necesario detenerse en varios párrafos de la sección sexta de *Más allá del bien y del mal*, “Nosotros los doctos”. Esta sección se abre con el párrafo 204, en el que se plantea el problema de la hiperespecialización en la formación educativa y en las tareas de investigación, desde el predominio del dominio científico. Escribe Nietzsche:

...yo me atrevería a oponerme a un indebido y pernicioso desplazamiento de rango que hoy, de manera completamente inadvertida y como con la mejor conciencia amenaza con establecerse entre la ciencia y la filosofía. (...) La declaración de independencia del hombre científico, su emancipación de la filosofía, constituye una de las repercusiones más sutiles del orden y desorden democráticos: por todas partes la autoglorificación y autoexaltación del docto encuéntranse hoy en pleno florecimiento y en su mejor primavera...ⁱⁱ

Nietzsche pretende dar cuenta del triunfo de la ciencia en su proceso de autonomización respecto de la teología y su aspiración a: “dictar leyes a la filosofía y a representar ella por su parte el papel de “señor” – ¡qué digo!, de *filósofo*”. La suplantación del filósofo por el docto, por el investigador científico, guiado por métodos y metas que surgen desde criterios como el de utilidad, hace que Nietzsche se cuestione si, en realidad, queda huella alguna del primero. El descrédito del filósofo es tal que el docto procura, en pos de la científicidad, no ser confundido con este. El especialista minuciosamente analítico se defiende de la visión común del filósofo, el ‘trabajador diligente’ se aleja de la “economía psíquica del filósofo”, de su distancia frente al trajín de la inmediatez y del “hoy” que le da su tendencia al “otium”, (al ocio que permite pensar sin verse empeñado en tal o cual negocio), y, por lo mismo, del talante

ⁱ „...dies eben soll *Grösse* heissen: ebenso vielfach als ganz, ebenso weit als voll sein können.“ (KSA 5, p. 147.)

ⁱⁱ „...möchte ich wagen, einer ungebührlichen und schädlichen Rangverschiebung entgegenzutreten, welche sich heute, ganz unvermerkt und wie mit dem besten Gewissen, zwischen Wissenschaft und Philosophie herzustellen droht. (...) Die Unabhängigkeits-Erklärung des wissenschaftlichen Menschen, seine Emancipation von der Philosophie, ist eine der feineren Nachwirkungen des demokratischen Wesens und Unwesens: die Selbstverherrlichung und Selbstüberhebung des Gelehrten steht heute überall in voller Blüthe und in ihrem besten Frühlinge...“ (KSA 5, p. 129.)

aristocrático, como dirá en otros lugares, de su *pathos de la distancia*. El docto, dada su respetabilidad social, no puede ser confundido con este modelo de hombre desdibujado en el presente. Nietzsche comienza a perfilar una diferencia de *tipos*: el filósofo y el docto. El ‘docto’ surge del proceso de autonomización de la ciencia respecto de la filosofía y, posteriormente, de la supremacía de la ciencia sobre esta. Nietzsche diagnostica los peligros de incorporar los métodos de la ciencia en el ámbito de la filosofía. El énfasis primordial en el análisis y la división de tareas y de ámbitos del saber han sido eficientes en la ciencia pero esto no implica que tienen que serlo para la filosofía. Nietzsche, a su manera, plantea el problema que acompañará a la filosofía durante el inicio del siglo XX respecto de la diferencia metodológica entre las ciencias del espíritu y las ciencias naturales.³⁰ Lo que hoy quizás se vea como un debate ya superado, también fue una llamada de alerta sobre los peligros de la inclusión de las técnicas de investigación científica en la filosofía y del riesgo, aún vivo, de desatender lo cualitativo en favor de lo cuantitativo. En este capítulo, Nietzsche ve cómo el ‘especialista’ ha tomado el lugar de aquel que ha de forjar nuevos valores. Se pone en duda, entonces, la posibilidad de que el tipo filósofo pueda surgir en un ámbito de hiperespecialización, donde cada paso está marcado por intereses ajenos a la experiencia filosófica. A Nietzsche no le extraña el desprestigio del filósofo, al tomar en consideración a los representantes de la filosofía en su día, refiriéndose a autores alemanes poco valorados por él como Eugene Dühring y Eduard von Hartmann y señala la ausencia de vidas filosóficas ejemplares: “hasta qué punto le falta a nuestro mundo moderno la especie entera de los Heráclitos, Platones, Empédocles y como se hayan llamado todos esos regios y magníficos eremitas del espíritu.” (...) “Es en especial el espectáculo de esos filósofos del revoltijo que a sí mismos se denominan “filósofos de la realidad” o “positivistas” lo que consigue introducir una peligrosa desconfianza en el alma de un docto joven, ambicioso...”ⁱ La importancia del modelo, su ejemplaridad, siempre recorre las líneas del pensamiento de Nietzsche y su rol no es otro que el de servir como ‘educador’.³¹

ⁱ „Man gestehe es sich doch ein, bis zu welchem Grade unsrer modernen Welt die ganze Art der Heraklites, Plato's, Empedokles', und wie alle diese königlichen und prachtvollen Einsiedler des Geistes geheissen haben, abgeht; ... (...) Es ist in Sonderheit der Anblick jener Mischmasch-Philosophen, die sich „Wirklichkeits-Philosophen“ oder „Positivisten“ nennen, welcher ein gefährliches Misstrauen in die Seele eines jungen, ehrgeizigen Gelehrten zu werfen im Stande ist: ...“ (KSA 5, 131.)

La aspiración ejemplar del docto no existe sino en el intento de alcanzar el grado máximo de cientificidad, a riesgo de que la parte más inventiva y propia de la filosofía desaparezca del todo, dándose la contradicción de una muchedumbre de investigadores en filosofía y un vacío de filósofos. Citemos en su totalidad las siguientes palabras de Nietzsche:

En fin: ¡cómo podría ser de otro modo! Hoy la ciencia florece y muestra en su rostro con abundancia la buena conciencia, mientras que aquello a lo que ha venido a parar poco a poco toda la filosofía alemana reciente, ese residuo de filosofía de hoy suscita contra sí desconfianza y fastidio, cuando no burla y compasión. La filosofía reducida a “teoría del conocimiento”, y que ya no es de hecho más que una tímida epojística y doctrina de la abstinencia: una filosofía que no llega más que hasta el umbral y que se *prohíbe* escrupulosamente el derecho a entrar – ésa es una filosofía que está en las últimas, un final, una agonía, algo que produce compasión. ¡Cómo podría semejante filosofía – *dominar*! (MBM, 204).ⁱ

La filosofía, si quiere serlo, ha de cruzar el umbral, proponer, si ha de negar es solo por una afirmación superior.

El problema del filósofo va tomando la forma del problema por su gestación: cómo sería posible el filósofo sin que su desarrollo sea retenido “en un lugar cualquiera y “especializarse”: de modo que no llegue en absoluto hasta su altura, es decir, que no tenga una mirada desde arriba, a la redonda, *hacia abajo*.” (MBM, 205).ⁱⁱ La mirada desde arriba distingue al filósofo del especialista y su mirada limitada. El peligro de detener la mirada, fijarla, y fijar también la educación integral en la especialización, evita la generación, el poder ser fecundo desde sí. El docto, a juicio de Nietzsche, ni fecunda ni da a luz sino que “el hombre de ciencia medio, tiene siempre algo de

ⁱ „Zuletzt: wie könnte es auch anders sein! Die Wissenschaft blüht heute und hat das gute Gewissen reichlich im Gesichte, während Das, wozu die ganze neuere Philosophie allmählich gesunken ist, dieser Rest Philosophie von heute, Misstrauen und Missmuth, wenn nicht Spott und Mitleiden gegen sich rege macht. Philosophie auf „Erkenntnistheorie“ reduzirt, thatsächlich nicht mehr als eine schüchterne Epochistik und Enthaltensamkeitslehre: eine Philosophie, die gar nicht über die Schwelle hinweg kommt und sich peinlich das Recht zum Eintritt *verweigert* – das ist Philosophie in den letzten Zügen, ein Ende, eine Agonie, Etwas das Mitleiden macht. Wie könnte eine solche Philosophie – *herrschen*!“ (KSA 5, pp. 131-132.)

ⁱⁱ „Die Gefahren für die Entwicklung des Philosophen sind heute in Wahrheit so vielfach, dass man zweifeln möchte, ob diese Frucht überhaupt noch reif werden kann. Der Umfang und der Thurbau der Wissenschaften ist in's Ungeheure gewachsen, und damit auch die Wahrscheinlichkeit, dass der Philosoph schon als Lernender müde wird oder sich irgendwo festhalten und „spezialisiren“ lässt: so dass er gar nicht mehr auf seine Höhe, nämlich zum Überblick, Umblick, *Niederblick* kommt.“ (KSA 5, p. 132.)

solterona: pues, como ésta, no entiende nada de las dos funciones más valiosas del ser humano” (MBM, 206).ⁱ

Nietzsche ha sido un docto, como lo deja saber en más de una ocasión, y le tiene un gran respeto al trabajo científico y de investigación³² pero teme por el tipo humano que produce esta formación sesgada.³³ En abierto contraste con el ‘docto’, Nietzsche brinda una definición del filósofo de la mano de una definición de la grandeza. La argumentación se conduce por medio del uso, frecuente en nuestro filósofo, de tipos humanos. Para comprender el calado de la discusión próxima se hace necesario aclarar la importancia metodológica de la noción de ‘tipo’, teniendo esto en mente se comprenden muchas de las estrategias polémicas de Nietzsche.³⁴ Aunque el ‘tipo’ no sea un individuo en particular, evita la abstracción, dando rasgos comunes de determinado modo de ser y de existir. Un ‘tipo’ no surge del vacío, lo que implica que la postulación de tipos es, también, un cuestionamiento sobre las prácticas y normas que posibilitan el desarrollo de determinado modo de existencia. Un ‘tipo’ es una posibilidad humana. Si se enfoca el problema de los ‘tipos’ desde la vivencia de la multiplicidad (‘persona múltiple’), los tipos se convierten en el resultado de un desarrollo específico, dentro del despliegue de lo que puede un ser humano desde su fondo creador y no meramente imitador y reproductor. Solo desde este fondo creador, de invención de sí, es que se hace comprensible el ejemplarismo nietzscheano. Por lo tanto, no se trata de que nos falten Heráclitos y Empédocles para imitarlos sino para ir forjando un horizonte más amplio de lo que puede un ser humano; lo que subyace es la base misma de la educabilidad.³⁵ Si existe un Nietzsche educador es porque pretende intervenir en el desarrollo de las potencialidades humanas.

En un cuaderno de la primavera de 1884 se encuentran dos textos que permiten la vinculación sobre la vivencia de la multiplicidad en Nietzsche y el desarrollo de ‘tipos’ como posibilidades de vida:

La fuerza CREADORA – reproduciendo, produciendo [*bildend*], formando, ejercitándose – el tipo representado por nosotros es *una* de nuestras *posibilidades* – *podríamos* representar muchas personas más – tenemos *en nosotros* el material para ello. – Considerar nuestra forma de vivir y actuar como un *rol* – incluyendo las

ⁱ „Im Verhältnisse zu eienem Genie, das heisst zu einem Wesen, welches entweder *zeugt* oder *gebirt*, beide Worte in ihrem höchsten Umfange genommen – , hat der Gelehrte, der wissenschaftliche Durchschnittsmensch immer etwas von der alten Jungfer: ...“ (KSA 5, p. 133.)

máximas y principios – – – *intentamos representar* un TIPO, instintivamente – seleccionamos en nuestra memoria, unimos y combinamos los *facta* de la memoria. (FP III, 25 [362]).ⁱ

El individuo contiene muchas *más* personas de las que él cree. “Persona” es sólo una acentuación, un resumen de rasgos y cualidades. (FP III, 25 [363]).ⁱⁱ

Si bien, el primer apunte nos señala de modo claro el trasfondo vital de la noción de ‘tipo’, el segundo insiste en la fractura interna respecto de una imagen monolítica de la individualidad. El reto nietzscheano es hacerse cargo de la multiplicidad y crear nuevas síntesis que ennoblezcan la existencia humana, tal y como Nietzsche entendió que Goethe lo logró, *disciplinándose en la integridad*. La capacidad integradora de elementos antagónicos es, justo, lo que Nietzsche entiende por *fuerza creadora*: “La fuerza creadora (que vincula opuestos, sintética)” (FP III, 26 [204], 1884).ⁱⁱⁱ

Volviendo al capítulo 6 de *Más allá del bien y del mal*, el primer tipo que nos presenta es el “espíritu *objetivo*”, cuya dura crítica consistirá en definirlo como un ser sin sí-mismo (*selbstloser Mensch*). En primer lugar se agradece el trabajo de rigor objetivo, de atención a las cosas, a la materia de estudio, que este espíritu preconiza frente a los subjetivismos extremos, aislados, auto-referenciales y, en tanto que tales, narcisistas:

Por grande que sea el agradecimiento con que acojamos al espíritu *objetivo* – ¡y quién no habría estado ya alguna vez mortalmente harto de todo lo subjetivo y de su maldita *impsissimosidad*! – , al final tenemos que aprender a tener cautela también con nuestro agradecimiento y poner freno a la exageración con que la renuncia del espíritu a sí mismo y su despersonalización vienen siendo ensalzadas últimamente cual si fueran, por así decirlo, una meta en sí, una redención y transfiguración... (MBM, 207).^{iv}

Si bien el rigor objetivo, cientificista, sirve de dique de contención para los subjetivismos extremos, el tipo filósofo que se pretende construir no está en ninguno de

ⁱ „Die **schöpferische** Kraft – nachbildend, bildend, formend, sich ühend – der von uns repräsentirte Typus ist *eine* unserer *Möglichkeiten* – wir *könnten* viele Personen noch darstellen – wir haben das *Material* dazu *in uns*. – Unsre Art Leben und Treiben als eine *Rolle* zu betrachten – eingerechnet die Maximen und Grundsätze – – – wir *suchen einen Typus darzustellen*, instinktiv – wir wählen aus unserem Gedächtniß aus, wir verbinden und combiniren die *facta* des Gedächtnisses.“ (KSA 11, p. 107.)

ⁱⁱ „Der Einzelne enthält viel *mehr* Personen, als er glaubt. „Person“ ist nur eine Betonung, Zusammenfassung von Zügen und Qualitäten.“ (KSA 11, p. 108.)

ⁱⁱⁱ „Die schöpferische Kraft (Gegensätze, bindend, synthetisch)“ (KSA 11, p. 203.)

^{iv} „Wie dankbar man auch immer dem *objektiven* Geiste entgegenkommen mag – und wer wäre nicht schon einmal alles Subjektiven und seiner verfluchten Ipsissimosität bis zum Sterben satt gewesen! – zuletzt muss man aber auch gegen seine Dankbarkeit Vorsicht lernen und der Übertreibung Einhalt thun, mit der die Entselbstung und Entpersönlichung des Geistes gleichsam als Ziel an sich, als Erlösung und Verklärung neuerdings gefeiert wird: ...“ (KSA 5, pp. 134-135.)

estos dos opuestos, ni en el “espíritu *objetivo*” ni en el subjetivismo. La carencia de sí mismo convierte al tipo objetivo en un instrumento, en un “*espejo* – no una “finalidad por sí misma” ” (MBM 207).ⁱ La imagen del espejo expresa de modo gráfico al ser que, no siendo nada en sí, es puro reflejo de algo ajeno a su ‘sí mismo’. Es el docto *ideal*:

El resto de “persona” que todavía le queda parece algo casual, algo con frecuencia arbitrario y con más frecuencia todavía, perturbador: hasta tal punto se ha convertido a sí mismo en lugar de paso y en reflejo de figuras y acontecimientos ajenos. Le cuesta reflexionar sobre “sí mismo” y no raras veces yerra al hacerlo; fácilmente se confunde a sí mismo con otros, se equivoca en lo referente a sus propias necesidades, y esto es lo único en que se muestra burdo y negligente. (MBM, 207).ⁱⁱ

El “espíritu *objetivo*” no cruza el umbral, solo puede generar una filosofía de la abstinencia:

Su alma reflectante y que eternamente está alisándose no sabe ya afirmar, no sabe ya negar; no da órdenes; tampoco destruye. (...) ...un ejemplar de esclavo, aunque también, ciertamente, la especie más sublime de esclavo, pero, en sí mismo, nada, – *presque rien!* [¡casi nada!]. El hombre objetivo es un instrumento, un instrumento de medida y una obra maestra de espejo, preciso, fácil de romper y de empañar, al que se debe tratar con cuidado y honrar; pero no es una meta... (MBM, 207).ⁱⁱⁱ

No es ni comienzo ni final, no puede responder desde sí a la pregunta por la existencia. En definitiva, un modo de vida que no termina de irradiar desde sí, “un hombre sin contenido ni sustancia, un hombre “sin sí mismo” ”.^{iv}

El próximo tipo que se describe es el escéptico, otro pensamiento de la abstinencia, – sin pros ni contras –, que no pasa el umbral. El ‘escéptico’ es pensado como un aspecto característico de la época:

...no hay hoy, según es reconocido por todos, mejor somnífero y calmante que el escepticismo, que la suave, amable, tranquilizante adormidera del escepticismo; y el propio Hamlet es recetado hoy, por los médicos de la época, como un medicamento

ⁱ „Er ist nur ein Werkzeug, sagen wir: er ist ein *Spiegel*, – er ist kein „Selbstzweck“.“ (KSA 5, p. 135.)

ⁱⁱ „Was von „Person“ an ihm noch übrig ist, dünkt ihm zufällig, oft willkürlich, noch öfter störend: so sehr ist er sich selbst zum Durchgang und Wiederschein fremder Gestalten und Ereignisse geworden. Er besinnt sich auf „sich“ zurück, mit Anstrengung, nicht selten falsch; er verwechselt sich leicht, er vergreift sich in Bezug auf die eignen Nothdürfte und ist hier allein unfein und nachlässig.“ (KSA 5, p. 135.)

ⁱⁱⁱ „Seine spiegelnde und ewig sich glättende Seele weiss nicht mehr zu bejahen, nicht mehr zu verneinen; er befiehlt nicht; er zerstört auch nicht. (...) – er ist ein Werkzeug, ein Stück Sklave, wenn gewiss auch die sublimste Art des Sklaven, an sich aber Nichts, – *presque rien!* Der objektive Mensch ist ein Werkzeug, ein kostbares, leicht verletzliches und getrübt Mess-Werkzeug und Spiegel-Kunstwerk, das man schonen und ehren soll; aber er ist kein Ziel...“ (KSA 5, p. 136.)

^{iv} „...ein Mensch ohne Gehalt und Inhalt, ein „selbstloser“ Mensch.“ (KSA 5, pp. 136-137.)

contra el “espíritu” y sus rumores subterráneos.” (...) ¡Sí! y ¡no! – esto repugna a su moral; por el contrario, le gusta agasajar a su virtud con la noble abstención... (MBM, 208).ⁱ

El escéptico se describe como la expresión “más espiritual de una cierta constitución psicológica compleja a la que, en el lenguaje vulgar, se le da el nombre de debilidad nerviosa y constitución enfermiza.”ⁱⁱ Una delicadeza que se toma, incluso, como virtud pero que tampoco ha de tomarse como ‘meta’, es el gusto (“también lo incierto tiene sus atractivos”) por lo que no conduce hacia lo elevado, hacia esa superación que está como trasfondo del pensamiento nietzscheano.

Con estos dos tipos perfilados nos es suficiente para conocer la imagen del filósofo del futuro, ese que falta, que no está y que no puede ser solo ‘espíritu *objetivo*’ ni solo ‘escéptico’. El texto que, por fin, nos descubre algo sobre el tipo filósofo, sobre su desarrollo, es el siguiente:

Acaso para la educación del verdadero filósofo se necesite que él mismo haya estado alguna vez también en todos esos niveles en los que permanecen, en los que *tienen que* permanecer sus servidores, los trabajadores científicos de la filosofía; él mismo tiene que haber sido tal vez crítico y escéptico y dogmático e historiador y, además, poeta y coleccionista y viajero y adivinador de enigmas y moralista y vidente y “espíritu libre” y casi todas las cosas, a fin de recorrer el círculo entero de los valores y de los sentimientos valorativos del hombre y a fin de *poder* mirar con muchos ojos y conciencias, desde la altura hacia toda lejanía, desde la profundidad hacia toda altura, desde el rincón hacia toda amplitud. Pero todas estas cosas son únicamente condiciones previas de su tarea: la tarea misma quiere algo distinto, – exige que él *cree valores*. (...) *Pero los auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan*: dicen “¡así debe ser!”; son ellos los que determinan el “hacia dónde” y el “para qué” del ser humano, disponiendo aquí del trabajo previo de todos los trabajadores filosóficos, de todos los sojuzgadores del pasado, – ellos extienden su mano creadora hacia el futuro, y todo lo que es y ha sido conviértese para ellos en medio, en instrumento, en martillo. Su “conocer” es *crear*, su crear es legislar, su voluntad de verdad es – *voluntad de poder*. – (MBM, 211).ⁱⁱⁱ

ⁱ „...giebt es anerkanntermaassen heute kein besseres Schlaf- und Beruhigungsmittel, als Skepsis, den sanften holden einlullenden Mohn Skepsis; und Hamlet selbst wird heute von den Ärzten der Zeit gegen den „Geist“ und sein Rumoren unter dem Boden verordnet. (...) Ja! und Nein! – das geht ihm wider die Moral; umgekehrt liebt er es, seiner Tugend mit der edlen Enthaltung ein Fest zu machen...” (KSA 5, p. 137.)

ⁱⁱ „Skepsis nämlich ist der geistigste Ausdruck einer gewissen vielfachen physiologischen Beschaffenheit, welche man in gemeiner Sprache Nervenschwäche und Kränklichkeit nennt; ...“ (KSA 5, p. 138.)

ⁱⁱⁱ „Es mag zur Erziehung des wirklichen Philosophen nöthig sein, dass er selbst auch auf allen diesen Stufen einaml gestanden hat, auf welchen seine Diener, die wissenschaftlichen Arbeiter der Philosophie, stehen bleiben, – stehen bleiben *müssen*; er muss selbst vielleicht Kritiker und Skeptiker und Dogmatiker und Historiker und überdies Dichter und Sammler und Reisender und Räthselrath und Moralist und Seher und „freier Geist“ und beinahe Alles gewesen sein, um den Umkreis menschlicher Werthe und Werth-Gefühle zu durchlaufen und mit vielerlei Augen und Gewissen, von der Höhe in jede Ferne, von der Tiefe in jede Höhe, von der Ecke in jede Weite, blicken zu *können*. Aber dies Alles sind nur Vorbedingungen seiner Aufgabe: diese Aufgabe selbst will etwas Anderes, – sie verlangt, dass er *Werthe schaffe*. (...) *Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber*: sie sagen „so soll es

Estas palabras tienen como trasfondo el evitar la hiper-especialización respecto de la formación filosófica. *La pregunta por el filósofo es también la pregunta por la posibilidad de una vida íntegra. Dado que no hay unidad previa, se trata de forjar una unidad superior que recoja lo múltiple.* Algo que *signifique* uno aunque no sea uno. Con uno de sus cuidadosos “*vielleicht*” (quizás), Nietzsche expone lo que sería la verdadera educación del filósofo. La idea central de este pasaje es el *pasar* por los niveles donde los “trabajadores de la ciencia” permanecen. Esta educación no es intuitiva, en términos de inmediatez, sino que implica la experiencia. Todo este periplo, afirma Nietzsche, es la condición previa de lo fundamental: la parte generadora, la tarea de crear valores.

En el próximo párrafo ya se hace evidente la conexión antes apuntada entre filósofo y grandeza:

A la vista de un mundo de “ideas modernas”, el cual confinaría a cada uno a un rincón y “especialidad”, un filósofo, en el caso de que hoy pueda haber filósofos, se vería forzado a situar la grandeza del hombre, el concepto de “grandeza”, precisamente en su amplitud y multiplicidad, en su totalidad en muchas cosas: incluso determinaría el valor y el rango por el número y diversidad de cosas que uno solo pudiera soportar y tomar sobre sí, por *la amplitud* que uno solo pudiera dar a su responsabilidad. (MBM, 212).ⁱ

Nietzsche introduce una reflexión epocal sobre la grandeza, una contextualización de lo que debe ser un filósofo, dejando saber que el modelo por él dibujado responde a una necesidad crítica frente a su tiempo. El talante aristocrático es defendido en un contexto donde amenaza la mediocridad y la medianía planetaria. Lo divergente se ha vuelto peligroso y se tiende hacia su nivelación. Parte del ideal de filósofo hoy es el afirmar que: “*grandeza* debe llamarse precisamente el poder ser tan

sein!“, sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen und verfügen dabei über die Vorarbeit aller philosophischen Arbeiter, aller Überwältiger der Vergangenheit, – sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft, und Alles, was ist und war, wird ihnen dabei zum Mittel, zum Werkzeug, zum Hammer. Ihr „Erkennen“ ist *Schaffen*, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist – *Wille zur Macht*. – “ (KSA 5, p. 144-145.)

ⁱ „Angesichts einer Welt der „modernen Ideen“, welche Jedermann in eine Ecke und „Spezialität“ bannen möchte, würde ein Philosoph, falls es heute Philosophen geben könnte, gezwungen sein, die Grösse des Menschen, den Begriff „Grösse“ gerade in seine Umfänglichkeit und Vielfältigkeit, in seine Ganzheit im Vielen zu setzen: er würde sogar den Werth und Rang darnach bestimmen, wie viel und vielerlei Einer tragen und auf sich nehmen, wie *weit* Einer seine Verantwortlichkeit spannen könnte.“ (KSA 5, p. 146.)

múltiple como entero, tan amplio como pleno” (MBM, 212).ⁱ En el “poder ser tan múltiple como entero” se juega la formación de un ‘sí mismo’, eso que el ‘hombre objetivo’ ha perdido, pero se evita la claustrofobia autoreferencial de la ‘*Ipsissimosität*’.

¿No es el quehacer filosófico de Nietzsche, sus múltiples tareas, un intento de *ser* filósofo, tal y como lo definió, de lograr la magnanimidad, la *grandeza*? En 1874 escribió lo que puede ser considerado como un imperativo de coherencia: “Para mí un filósofo es importante en la justa medida en que esté en condiciones de dar ejemplo.” (SE, cap. 3).ⁱⁱ Esto lo entendió y lo recogió en su propio quehacer Ludwig Schajowicz quien acertadamente escribió: “Hay pensadores a quienes basta *enseñar* su doctrina y otros cuya doctrina adquiere su máximo grado de diafanidad si lo enseñado es, a su vez, *vivido* por ellos. De Sócrates, Spinoza y Nietzsche podría decirse que en la coincidencia de su ser con su obra reside el núcleo profundo de su mensaje. El vivir una doctrina no significa lo mismo que el vivir según una doctrina, o sea, el actuar en consonancia con determinadas máximas morales que el pensador considera como válidas. El vivir una doctrina es el descubrirla y ejemplificarla en la totalidad de la existencia, lo cual no excluye que el pensador exprese sus ideas de modo indirecto, es decir, que se sirva de “máscaras” para proteger el rostro de su verdad.”.³⁶ Nietzsche escribe como educador, no como pedagogo o divulgador, sino como un educador tal y como él lo entendía, como un liberador, como quien nos dice que aquello que es nuestro verdadero ‘yo’ no está dentro de nosotros sino muy por encima de nosotros. Lo importante es entender el calado *efectivo* de la escritura nietzscheana y el efecto externo buscado no es otro que el de educar. La escritura de Nietzsche es liberación. ¿Respecto de qué es liberación? De los prejuicios que habitamos, de las creencias que sostenemos.

El tipo de lector que Nietzsche espera no existe y no podrá existir hasta que el ser humano o la idea de este cambien. Nietzsche es el testimonio, dado generosamente a sus lectores, de un ‘alma múltiple’ y también es una exigencia, una llamada, una exhortación, una prueba a otros. Si esta idea fuera una vivencia común y generalizada la escritura nietzscheana sería de otra manera, sus distancias, silencios, entrecomillados, sarcasmo, etc., apuntan a la producción de algo que no existe. Nietzsche al igual que

ⁱ „...dies eben soll *Grösse* heissen: ebenso vielfach als ganz, ebenso weit als voll sein können.“ (KSA 5, p. 147.)

ⁱⁱ „Ich mache mir aus einem Philosophen gerade so viel als er im Stande ist ein Beispiel zu geben.“ (KSA 1, p. 350.)

Sócrates es un partero. En la carta, anteriormente citada, de diciembre de 1882 a H. von Bülow, confiesa lo siguiente: “Me parece que el único estado que sigue manteniéndonos apegados a la vida es la *gestación*.” (CO IV 344).ⁱ A través de sus escritos Nietzsche intenta ser el partero de sí mismo, no de su pequeño yo, sino de aquello que está muy por encima. Él mismo se pensó como un “trozo de cultura”, que sigue siendo insustituible.³⁷

En sus cuadernos y en sus cartas nos muestra que ‘se escribe a sí mismo’ y en dos memorables momentos de su obra le da un tono narrativo a esta escritura de sí. En el primer párrafo del discurso “De tablas viejas y nuevas”, después de que el propio Zarathustra plantea el problema de los que aguardan – al preguntarse cuándo llegará su hora³⁸ –, se resigna a hacer lo único que puede hacer:

Entretanto, como uno que tiene tiempo, me hablo a mí mismo. Nadie me cuenta cosas nuevas: por eso yo me cuento a mí mismo.ⁱⁱ

Y, en su último cumpleaños gozando de salud y vida lúcida, nuestro autor contempla lo que ha sido su vida hasta entonces:

...he mirado hacia atrás, he mirado hacia delante, y nunca había visto de una sola vez tantas y tan buenas cosas. No en vano he sepultado hoy mi año cuarenta y cuatro, me era *lícito* sepultarlo, – lo que en él era vida está salvado, es inmortal. La *Transvaloración de todos los valores*, los *Ditirambos de Dioniso* y, como recreación, el *Crepúsculo de los ídolos* – ¡todo, regalos de este año, incluso de su último trimestre! ¿Cómo no había de estar agradecido a mi vida entera? Y así me cuento mi vida a mí mismo. (EH, nota posterior al Prólogo).ⁱⁱⁱ

La pregunta de si es posible el filósofo, de si es posible la grandeza, ha tenido su respuesta en la experiencia del propio Nietzsche, el cual expuso el camino que tiende a la grandeza, la exposición de sí mismo como una vida filosófica.

ⁱ „Es scheint mir, daß allein der Zustand der *Schwangerschaft* uns immer wieder an’s Leben anbindet. –“ (KGB III, 1, p. 290.)

ⁱⁱ „Inzwischen rede ich als Einer, der Zeit hat, zu mir selber. Niemand erzählt mir Neues: so erzähle ich mir mich selber.“ (KSA 4, p. 246.)

ⁱⁱⁱ „An diesem vollkommenen Tage, wo Alles reift und nicht nur die Traube braun wird, fiel mir eben ein Sonnenblick auf mein Leben: ich sah rückwärts, ich sah hinaus, ich sah nie so viel und so gute Dinge auf einmal. Nicht umsonst begrub ich heute mein vierundvierzigstes Jahr, ich *durfte* es begraben, – was in ihm Leben war, ist gerettet, ist unsterblich. *Die Umwerthung aller Werthe*, die *Dyonisos-Dithyramben* und, zur Erholung, die *Götzen-Dämmerung* – Alles Geschenke dieses Jahrs, sogar seines letzten Vierteljahrs! *Wie sollte ich nicht meinem ganzen Leben dankbar sein?* Und so erzähle ich mir mein Leben.“ (KSA 6, p. 263.)

2.2. La conciencia intelectual

Darle calado ético a la investigación intelectual, esta será la exigencia en el análisis del pensar que lleva a cabo Nietzsche. Su ensayo involucra tanto las formas de pensar como sus plasmaciones en formas de vida. Esta insuficientemente investigada ética del pensamiento tiene múltiples enfoques desde donde puede ser abordada. Por ejemplo, los análisis del pensar mismo, esto es, las preguntas, problematizaciones e indagaciones que Nietzsche lleva a cabo del pensar en su nivel más radical, no respecto del pensamiento de tal o cual tema u objeto, sino sobre lo que es la actividad misma del pensar. Todos sus libros son obras del pensamiento pero, como tendremos oportunidad de ver, en un número nada desdeñable de notas, el autor se enfrenta teóricamente con la herramienta misma que lo conduce a producir pensamientos.

La disposición con la que Nietzsche acomete esta tarea se identifica con lo que años antes había designado como ‘conciencia intelectual’³⁹. De entre las varias ocurrencias de este término es particularmente destacable la que se encuentra en el segundo párrafo de *La ciencia jovial* titulado, precisamente, “La conciencia moral intelectual” („*Das intellektuale Gewissen*“):

Una y otra vez tengo la misma experiencia y cada vez me resisto de nuevo contra ella, no lo quiero creer, aun cuando lo palpe con mis propias manos: *la mayoría carece de conciencia intelectual*; incluso a menudo me parece como si con esta exigencia uno se encontrase, en las ciudades más pobladas, tan solo como en el desierto. Cada uno te mira con ojos extraños y continúa manejando su balanza, y a éste lo llama bueno y malvado a aquél; nadie se ruboriza cuando tú haces notar que estas pesas no están bien equilibradas – tampoco nadie se indigna en contra tuya: tal vez alguien se ríe de tu duda. Quiero decir: la *mayoría* no encuentra despreciable creer esto o aquello y vivir de acuerdo a eso, *sin* haberse hecho consciente previamente la última y más segura razón en pro o en contra, y sin siquiera darse el trabajo de ofrecer posteriormente tales razones – los hombres más dotados y las mujeres más nobles pertenecen también a esta “mayoría”. (...) Pero encontrarse en medio de esta *rerum concordia discors* [armonía disarmónica de las cosas], y de la total y maravillosa incertidumbre y ambigüedad de la existencia y *no preguntar*, no estremecerse ante el deseo y el placer de preguntar, ni siquiera odiar al que pregunta, tal vez incluso deleitarse débilmente con él – eso es lo que siento como *despreciable*, y ésa es la sensación que busco en primer lugar en cada uno; algún tipo de locura intenta convencerme una y otra vez de que todo hombre, en tanto hombre, tiene esta sensación. Es mi manera de ser injusto. (CJ, 2).ⁱ

ⁱ „*Das intellektuale Gewissen*. – Ich mache immer wieder die gleiche Erfahrung und sträube mich ebenso immer von Neuem gegen sie, ich will es nicht glauben, ob ich es gleich mit Händen greife: *den Allermeisten fehlt das intellektuale Gewissen*; ja es wollte mir oft scheinen, als ob man mit der Forderung eines solchen in den volkreichsten Städten einsam wie in der Wüste sei. Es sieht dich Jeder mit fremden

El intelecto, todas nuestras fuerzas de intelección, ha de sentir una exigencia; una exigencia ante uno mismo. El término de ‘conciencia moral’ (*Gewissen*) es importante porque se trata de un “llegar a ser conscientes” de nuestras valoraciones, de las interpretaciones que damos por válidas; poder explicitarlas, conocer sus procedencias y sus efectos, y no darlas por sentado. En el texto publicado en la primera edición de *La ciencia jovial* (1882) es el propio Nietzsche quien se identifica con esta exigencia, haciéndola extensiva a todo ser humano y demandándola justo ahí donde la pereza y la comodidad no dan paso a la problematización. Nietzsche hereda una tradición filosófica reflejada, por solo mencionarlos a ellos, en Platón (Sócrates) y en Spinoza, donde la atención respecto de lo que se es, sobre lo que se está siendo en cada momento, es central.

Esta ‘conciencia moral intelectual’ se enfrenta a varios escollos internos al pensamiento nietzscheano. En primer lugar, la dura crítica a la introspección como posibilidad transparente de autoconocimiento. La consciencia de sí será para Nietzsche un proceso mediado por instancias sociales, sígnicas, lingüísticas, históricas, fisiológicas, afectivas, etc. La conciencia moral intelectual no puede ser, por lo tanto, un criterio ni infalible, ni transparente, ni inmediato sobre nuestros posicionamientos. La conciencia moral intelectual es una exigencia y una tarea constante de problematización de sí. Poder dar cuenta de nuestros ‘pros’ y ‘contras’ es poder llegar a explicitar lo que mueve y sostiene a nuestras creencias (por ejemplo, el miedo o la alegría); desde sus circunstancias desencadenantes hasta sus tendencias dominantes. La estrategia nietzscheana pretende dar cuenta del proceso mismo, del tránsito que describe las cristalizaciones de las interpretaciones dominantes de nuestro pensar. Desde este

Augen an und handhabt seine Wage weiter, diess gut, jenes böse nennend; es macht Niemandem eine Schamröthe, wenn du merken lässtest, dass diese Gewichte nicht vollwichtig sind, – es macht auch keine Empörung gegen dich: vielleicht lacht man über deinen Zweifel. Ich will sagen: *die Allermeisten* finden es nicht verächtlich, diess oder jenes zu glauben und darnach zu leben, *ohne* sich vorher der letzten und sichersten Gründe für und wider bewusst worden zu sein und ohne sich auch nur die Mühe um solche Gründe hinterdrein zu geben, – die begabtesten Männer und die edelsten Frauen gehören noch zu diesen „Allermeisten“. (...) Aber inmitten dieser rerum concordia discors und der ganzen wundervollen Ungewissheit und Vieldeutigkeit des Daseins stehen *und nicht fragen*, nicht zittern vor Begierde und Lust des Fragens, nicht einmal den Fragenden hassen, vielleicht gar noch an ihm sich matt ergötzen – das ist es, was ich als *verächtlich* empfinde, und diese Empfindung ist es, nach der ich zuerst bei Jedermann suche: – irgend eine Narrheit überredet mich immer wieder, jeder Mensch habe diese Empfindung, als Mensch. Es ist meine Art von Ungerechtigkeit.“ (KSA 3, pp. 373-374.)

punto de vista se puede entender qué implica el modo de preguntar genealógico en nuestro autor; la genealogía es, también, una cuestión de honestidad.⁴⁰

Desde la óptica de Nietzsche, esto implica un fuerte trabajo *psicológico* de descifrar los impulsos dominantes detrás de las filosofías, las religiones o cualquier otro conjunto de creencias. Es esto lo que le permite a Nietzsche englobar diversas expresiones de lo humano dentro de una misma tendencia, como lo hace con la tradición occidental al hablar de ‘platonismo’ o ‘cristianismo’; no se trata solo, en estos casos, de designaciones históricas, sino de sistemas de creencias que defienden determinados impulsos vitales frente a otros. Por otra parte, hay una exigencia propia, que se anuncia como la “dureza consigo mismo” o “limpieza con uno mismo”, que hace que el primer receptor de esta exigencia sea el autor mismo:

– Quien sabe respirar el aire de mis escritos sabe que es un aire de alturas, un aire *fuerte*. (...) La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas – búsqueda de todo lo problemático y extraño en el existir, de todo lo proscrito hasta ahora por la moral. Una prolongada experiencia, proporcionada por ese caminar *en lo prohibido*, me ha enseñado a contemplar las causas a partir de las cuales se ha moralizado e idealizado hasta ahora, de un modo muy distinto a como tal vez se desea: se me han puesto al descubierto la historia *oculta* de los filósofos, la psicología de sus grandes nombres. – ¿Cuánta verdad *soporta*, cuánta verdad *osa* un espíritu?, esto se fue convirtiendo cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida. El error (– el creer en el ideal –) no es ceguera, el error es *cobardía*... Toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento es *consecuencia* del valor, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo... Yo no refuto los ideales, ante ellos, simplemente, me pongo los guantes... *Nititur in vetitum* (nos lanzamos hacia lo prohibido): bajo este signo vencerá un día mi filosofía, pues hasta ahora lo único que se ha prohibido siempre, por principio, ha sido la verdad. – (EH, Prólogo, 3).ⁱ

Nietzsche no solo excava en las creencias de los demás, en los “prejuicios de los filósofos” – como el título del primer capítulo de *Más allá del bien y del mal* –, sino que

ⁱ, – Wer die Luft meiner Schriften zu athmen weiss, weiss, dass es eine Luft der Höhe ist, eine *starke* Luft. Man muss für sie geschaffen sein, sonst ist die Gefahr keine kleine, sich in ihr zu erkälten. Das Eis ist nahe, die Einsamkeit ist ungeheuer – aber wie ruhig alle Dinge im Lichte liegen! wie frei man athmet! wie Viel man *unter* sich fühlt! – Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Leben in Eis und Hochgebirge – das Aufsuchen alles Fremden und Fragwürdigen im Dasein, alles dessen, was durch die Moral bisher in Bann gethan war. Aus einer langen Erfahrung, welche eine solche Wanderung *im Verbotenen* gab, lernte ich die Ursachen, aus denen bisher moralisirt und idealisirt wurde, sehr anders ansehen als es erwünscht sein mag: die *verborgene* Geschichte der Philosophen, die Psychologie ihrer grossen Namen kam für mich an’s Licht. – Wie viel Wahrheit *erträgt*, wie viel Wahrheit *wagt* ein Geist? das wurde für mich immer mehr der eigentliche Werthmesser. Irrthum (– der Glaube an’s Ideal –) ist nicht Blindheit, Irrthum ist *Feigheit*... Jede Errungenschaft, jeder Schritt vorwärts in der Erkenntniss *folgt* aus dem Muth, aus der Härte gegen sich, aus der Sauberkeit gegen sich... Ich widerlege die Ideale nicht, ich ziehe bloss Handschuhe vor ihnen an... *Nititur in vetitum*: in diesem Zeichen siegt einmal meine Philosophie, denn man verbot bisher grundsätzlich immer nur die Wahrheit. –“ (KSA 6, p. 258-259.)

pretende hacer explícito lo que lo impulsa a él mismo a pensar. El filósofo alemán hace el esfuerzo de no convertir sus propuestas en incondicionales sino que expone ante el lector sus motivos desencadenantes y sus impulsos dominantes.

Querer hacer explícitos sus motivos conlleva una ‘conciencia moral del método’, un modo de llegar a explicitarlos, un modo honesto de desnudar el espíritu humano. Esto definirá gran parte del ímpetu filosófico nietzscheano.⁴¹ Nuestros ‘pros’ y ‘contras’ son estimaciones, nos comprometen axiológicamente aunque ignoremos el ‘porqué’, el ‘para qué’ y el ‘hacia dónde’ de nuestras creencias. Ahí, entiende Nietzsche, se hallan los elementos fundamentales (*die Grundelemente*) que definen lo que es y lo que puede el ser humano, aquí está el eslabón último pero también el primer paso desde el cual puede modelarse una vida humana. Al referirse a la ‘conciencia moral intelectual’, Nietzsche incorpora el plano de la moralidad al ejercicio intelectual, esta conciencia será, en tanto que señal de orientación, una guía práctica y no una consciencia intelectual pura. Ser conscientes de nuestras creencias pasadas y presentes y ser conscientes del ‘para qué’ de nuestras tareas intelectuales marca el *horizonte práctico* de toda iniciativa intelectual. Hacerse cargo de este horizonte es comprender la relación indisoluble entre vida y pensamiento.

Uno de los estudiosos de Nietzsche que ha sido más esclarecedor para nuestros propósitos ha sido Patrick Wotling, quien desde su interpretación de la obra filosófica nietzscheana en su totalidad llega a designarla como una *ética del pensamiento*. Desde esta perspectiva encontramos a un Nietzsche no negador o superador de la filosofía sino centrado en el esfuerzo por llevar a cabo “el ideal filosófico como cuestionamiento radical”. Para Wotling, podría ser justo esta exigencia la que “constituya el signo distintivo del pensamiento nietzscheano, más bien que tal o cual contenido doctrinal, por más célebre que sea”. Probablemente sea por esto que, insiste Wotling, se explique la “incesante insatisfacción” de Nietzsche respecto de las disciplinas que practicó como, por ejemplo, la filología o la filosofía.⁴² El filósofo ha de incorporar a su reflexión una moral de la probidad y ha de ser un hombre de conciencia⁴³, lo cual lo conducirá a evitar, dado sus escrúpulos, pretensiones como las de neutralidad o completud.⁴⁴ Nietzsche entenderá su “exigencia como trabajo de exploración interpretativa”.⁴⁵

2.3. *Un trozo de cultura insustituible: excursus sobre bibliografía secundaria*

No quiero ser confundido con otros, – para ello, tampoco yo debo confundirme a mí mismo con otros. (...) Quien ha creído haber comprendido algo de mí, ése ha rehecho algo mío a su imagen – no raras veces le ha salido lo opuesto a mí, por ejemplo, un “idealista”; quien no había entendido nada de mí, negaba que yo hubiera de ser tenido siquiera en cuenta –. (EH, “Por qué escribo tan buenos libros”, 1)ⁱ

Si algo se hace imprescindible en un autor tan cuidadoso, en términos estilísticos, y tan fino en sus matices es no *violentar* el texto, si lo que se quiere es leer desde dentro este *trozo de cultura*. En términos generales, entendemos por violencia hermenéutica aquel ejercicio interpretativo – y aquí no estamos hablando de la interpretación respecto de cualquier acto humano sino específicamente de un texto filosófico – caracterizado por una, varias o todas de las siguientes consideraciones: 1. la falta de una mínima consideración filológica con el texto fuente; 2. la postulación de hipótesis sobre lo que el autor “verdaderamente” dice aunque ni él mismo lo sepa o sugiera (el comentarista que sabe más que el autor mismo sobre lo que este pretende); 3. la asimilación o crítica de un pensamiento respondiendo a las exigencias de determinada escuela o tradición filosófica. Se nos puede decir que Nietzsche en sus obras no siempre respeta estas consideraciones a la hora de referirse a otros autores y la respuesta nos la brinda otra consideración hermenéutica, esta vez positiva: es indispensable llevar a cabo una interpretación interna de los conceptos, de las imágenes, referencias, metáforas etc., que cohabitan el espacio literario-filosófico de un autor. Por ejemplo, ‘Kant’, ‘Platón’, ‘Spinoza’, ‘Heráclito’, el ‘budismo’ o el ‘cristianismo’ funcionan, en tanto que referencias signílicas, dentro de un marco de sentido, que es la obra nietzscheana. Esta prudencia mínima evitaría muchísimos malentendidos a la hora de leer a nuestro autor, que muy a propósito utiliza los nombres de filósofos en muchas ocasiones como ‘tipos’, tal y como ya hemos explicado esta noción, pretendiendo defender o criticar determinadas formas de vida a través de estos nombres. Veamos, a continuación, tres ejemplos flagrantes de lo que no consideramos como lecturas responsables del pensamiento nietzscheano, sin ánimo ni tiempo ni espacio para polemizar pero sí de posicionarnos. En primer lugar, escuchemos a Heidegger

ⁱ „Ich will nicht verwechselt werden, – dazu gehört, dass ich mich selber nicht verwechsle.“ (KSA 6, p. 298.) „Wer Etwas von mir verstanden zu haben glaubte, hat sich Etwas aus mir zurecht gemacht, nach seinem Bilde, – nicht selten einen Gegensatz von mir, zum Beispiel einen „Idealisten“; wer Nichts von mir verstanden hatte, leugnete, dass ich überhaupt in Betracht käme.“ (KSA 6, p. 300.)

rebasando las tres consideraciones antes indicadas. Respecto de la primera consideración (respeto filológico), Heidegger directamente infravalora la obra preparada para la publicación por el propio Nietzsche:

Pero la auténtica filosofía de Nietzsche, la posición fundamental desde la que habla en estos y en todos los escritos publicados por él mismo, no alcanza una forma definitiva ni llega a publicarse en forma de obra, ni en la década que va de 1879 a 1889 ni en los años anteriores. Lo que el propio Nietzsche publicó en su época creadora ha sido siempre sólo un primer plano. Esto vale también respecto de su primera obra, *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música* (1872). La auténtica filosofía de Nietzsche quedó relegada como “obra póstuma”.⁴⁶

Respecto de la segunda consideración, la licencia de ‘saber’ más que el autor, Heidegger llega a afirmar tesis interpretativas como las siguientes – ejemplos de su fuerte dogmatismo – :

La voluntad de poder no es nunca querer algo particular, algo real. Se refiere al ser y a la esencia del ente, es ésta misma. Por eso podemos decir: voluntad de poder es siempre voluntad esencial. Aunque Nietzsche no lo formule así expresamente, en el fondo piensa esto...⁴⁷

Sin darse cuenta suficientemente, Nietzsche está de acuerdo con Descartes en que ser quiere decir “representatividad”, fijación en el pensar, y que verdad quiere decir “certeza”.⁴⁸

Y respecto de la tercera, Heidegger de alguna manera legitima la lectura filosófica de Nietzsche desde su incorporación a la historia de Occidente, entendida como la historia de la metafísica:

Pero sólo en los años que van de 1880 a 1883 Nietzsche se encuentra a sí mismo, lo que para un pensador quiere decir: encuentra su posición fundamental en la totalidad del ente y con ello el origen determinante de su pensar.⁴⁹

*Debemos comprender la filosofía de Nietzsche como metafísica de la subjetividad.*⁵⁰

Esta última estrategia de lectura fue asimilada por E. Fink, aunque, ciertamente se distingue de su maestro en tesis específicas respecto del fin de la metafísica y su propio pensamiento ludosófico.⁵¹ Veamos en este próximo texto cómo el modo de encauzar a Nietzsche en el problema de la metafísica (y los respectivos desarrollos exegéticos sobre la historia del ser) posibilita concluir en afirmaciones que no son tan tajantes cuando leemos la obra de nuestro autor:

Nietzsche lucha con una entrega total, pero no realiza una destrucción conceptual de la metafísica, no la desmonta con los mismos medios del pensar conceptual del ser, sino que repudia el concepto, lucha contra el racionalismo, se opone a la violación de la realidad por el pensamiento. Su discusión con el pasado la realiza Nietzsche en un amplio frente. No polemiza sólo contra la moral y la religión tradicionales. Su lucha tiene la forma de una crítica total de la cultura. Este factor es de gran importancia. / La circunstancia de que Nietzsche parta de una crítica de la cultura encubre con demasiada facilidad el hecho más hondo de que lo que en él tiene lugar en esencia es sólo una disputa *filosófica* con la metafísica occidental.⁵²

Nietzsche ni repudia el ‘concepto’, ni lucha contra el ‘racionalismo’ dicho de este modo, en todo caso no los “repudia” menos que la metafísica y la religión. Sencillamente expresiones como estas evitan una recta atención a los matices nietzscheanos, por ejemplo, sobre la valoración de ciertos conceptos sobre otros, y, mientras la expresión “lucha contra el racionalismo” parece abocar a nuestro autor a un inevitable irracionalismo, este no cesa de buscar modos en que la razón no se contradiga a sí misma y se haga cargo de un entramado más amplio, siempre en búsqueda de parcelas de inteligibilidad, que el de una razón autónoma.

También en el horizonte de la proyección de determinada escuela filosófica en la interpretación, sorprenden estas palabras de J. Habermas, que adolecen de fuertes prejuicios de cierta herencia⁵³, en muchos casos ya rebasados, de la llamada teoría crítica, entendida, por lo menos en parte, como continuadora del legado del pensamiento marxista:

Basta tomar una de las frases nucleares de esta filosofía de la decadencia para reconocer en ella las líneas de aquella crítica de la cultura de “fin de siècle” específicamente burguesa, que tiene menos el aire de llegar a ser ella misma, tomada en serio, crítica de la ideología que de convertirse en objeto de ésta.⁵⁴

Heidegger encuentra en Nietzsche la culminación del pensamiento metafísico y Habermas una figura ‘burguesa’, ‘decadente’ (en otros textos se referirá a Nietzsche como continuador del romanticismo, véase su *Discurso filosófico de la modernidad*⁵⁵). Si bien, en las líneas de Heidegger y Fink se sobreentiende que el horizonte básico es el de la historia del ser, en el caso de Habermas los presupuestos se agrupan en diversas problemáticas, desde la modernidad a la ilustración, desde la filosofía de la historia a la historia de Europa, en una supuesta equivalencia entre romanticismo (alemán) y conservadurismo, etc.

El próximo caso llama la atención por lo contradictorio de su modo de abordar a Nietzsche, Arthur Danto encuentra en la obra nietzscheana un precursor de la filosofía analítica. Lo sorprendente del caso, insistimos, se da en el contraste entre estas aseveraciones:

Los escritos de Nietzsche, en una gran parte, no exigen demasiado a la inteligencia o educación de su lector.⁵⁶

Porque era dado a la sobredramatización, Nietzsche gustaba de hablar de sí mismo como filosofando con un martillo. Su propósito era en parte romper con los hábitos de pensamientos en el que el lenguaje nos mantiene aferrados, para hacernos conscientes de cuánto nuestras mentes están dominadas por conceptos de los cuales apenas podemos escapar, dada las reglas que sigue nuestro lenguaje.⁵⁷

...me parece excesivamente útil ver sus análisis en términos de propiedades lógicas que fue incapaz de hacer explícitas, pero que, sin duda alguna, estaba dirigido a examinar. (...) / Nietzsche no puede ser considerado como una influencia para el movimiento analítico en filosofía, a menos que sea de modo indirecto y subterráneo. Sin embargo, le toca al movimiento reclamarlo como predecesor.⁵⁸

De todas maneras, y sin llegar a ser soberbios, Nietzsche *es* un filósofo antes y después de la escritura de un libro titulado *Nietzsche como filósofo*. El libro de Danto contiene más de un apunte de relevancia, sobre todo al indicar textos de una gran valía tanto para la epistemología como para la filosofía del lenguaje muchas veces obviados, ahora bien, su modo de ‘estar por encima de Nietzsche’ termina siendo corrosivo si se pretende leer su obra.⁵⁹ De un modo inesperado pero predecible, a la lectura de Danto le sucede lo mismo que sucede con la “fuerte” lectura de Heidegger. La lectura metafísica heideggereana da por supuesto demasiadas cosas. En primer lugar, la sobrevaloración de los textos póstumos y, en consecuencia, la infravaloración de las obras publicadas. Este debate ya es hartamente conocido y no creemos que podamos añadir nada nuevo a este respecto. Pero lo que nos parece aún más peligroso es la lectura misma de ciertos conceptos nietzscheanos dotándolos de un carácter doctrinario que no necesariamente está presente en nuestro autor. De aquí la importancia básica de cómo leer a Nietzsche. Incluso podemos observar cierta obsesión en nuestro autor por ser bien leído. Nos pide que aprendamos a leerlo en el prefacio de *Aurora*, exige que sobre todas las cosas no se le confunda en su *Ecce homo* y al final del prólogo de *La genealogía de la moral* se refiera al *rumiar* como lo que sería necesario para su lectura; hay que darle tiempo al leer. Nietzsche no escribió para ser reseñable, menos para ser tema de una disertación. Lo que no quiere decir que en términos de contenido haya material para lo uno y para lo otro, de hecho, ya existe una historia, por ocasiones

infame, sobre el nietzscheanismo, dentro y fuera de la academia. Llama la atención la cantidad de material escrito que nos ha legado Nietzsche entre sus obras publicadas, sus notas de trabajo y reflexión, verdadero “taller del filósofo”, sus trabajos filológicos, sus trabajos completados pero no publicados, su voluminosa correspondencia, etc. Además, se ha de tomar en consideración los constantes cambios que introducía en sus manuscritos, comportamiento que mantuvo hasta el final de su vida lúcida; su preocupación por la publicación de sus obras llegaba hasta el punto de una seria preocupación por la tipografía, el papel, la tinta, la cubierta... Las relaciones con el mundo editorial le dieron más de un dolor de cabeza a nuestro autor, realmente lo llegó a pasar bastante mal por la edición de sus obras y eso que no vio lo que se hizo con su supuesta obra cumbre *La voluntad de poder*.

Está más allá de nuestro alcance y de los objetivos de esta investigación entrar en las polémicas interpretativas y en la incorporación o antagonismo de Nietzsche con determinados movimientos filosóficos, de cualquier nombre que sean. Remitimos al lector a diversas fuentes donde es posible seguir el desarrollo de estas disputas.⁶⁰ Aún así, presentamos las citas señaladas de Heidegger, Habermas y Danto como representantes de tres corrientes filosóficas. Disculpe el lector el reduccionismo evidente en estas palabras, en estos momentos utilizamos a estos tres autores, de modo nietzscheano, como ‘tipos’ que representan de modo particular verdades o discursos más amplios. A cada afirmación definitiva de estos autores cabría citarle textos en el que el propio Nietzsche los contradice, por ejemplo, respecto del romanticismo de Nietzsche habría que estudiar el aforismo 370 de *La ciencia jovial* “¿Qué es el romanticismo?”, frente a la filosofía “subjetivista” cabría analizar con paciencia los párrafos 16 y 17 de *Más allá del bien y del mal*, la hipótesis genético-social respecto de la conciencia en *La ciencia jovial* 354 o citar la nota póstuma 7 [60]: “Todo es subjetivo”; decís vosotros: pero ya eso es *interpretación*, el “sujeto” no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto detrás. – ¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, hipótesis.” (FP IV). Para las palabras irresponsables de Danto, sobre la no-exigencia de la lectura de Nietzsche respecto de la inteligencia de su lector, prejuicio que coincide con cierta opinión popular, solo cabe callar y, en todo caso, invitar a la lectura de Nietzsche. Estos tres ‘tipos’ filosóficos no agotan ni mucho menos la historia efectual de la obra nietzscheana, los apuntamos aquí por ser directamente filosóficos y por su importancia

en el espacio filosófico-académico aún vigente (la influencia de Nietzsche se expande por diversos ámbitos, desde la psicología hasta la música, desde la literatura a la pedagogía, desde la teología a la antropología, etc.).

Walter Kaufmann en su clásico libro *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist* aboga por la lectura directa de nuestro autor, por leer a Nietzsche y no subsumirlo en determinada tradición en boga, ya sea para denostarlo o para otorgarle laureles como precursor.⁶¹ Pero, como honestamente ha de reconocerse, esta obra tiene un tono apologético, profundamente comprensible, en la que se forja una imagen de Nietzsche como un clásico, como un pensador profundamente europeo perteneciente al linaje de Sócrates y Goethe y aunque uno pueda estar de acuerdo con esto, se trata, en definitiva, de una carta de presentación limpia para el público anglosajón (fácilmente observable en los repetidos esfuerzos de Kaufmann por dar ejemplos del mundo cultural anglosajón para familiarizar a su lector).

La lectura de Nietzsche ha de transformarse *necesariamente* en algo muy distinto, dado que ahora contamos con las herramientas filológicas para acercarnos a su escritura. La edición crítica de las obras completas preparada por G. Colli y M. Montinari ha finalizado y diversas extensiones de esta labor se están llevando a cabo, logrando, si es posible, una mayor precisión en el establecimiento del texto-Nietzsche. Esta es la condición *sine qua non* para no subordinar a este filósofo a tal o cual corriente de pensamiento, accediendo a su lectura del modo más transparente posible. Actualmente las interpretaciones nietzscheanas están en plena transformación debido al cuidado editorial y a la ocasión de tener, por fin, sus fragmentos póstumos ordenados en estricto orden cronológico. Parte de la crítica filológica, además de la investigación de las fuentes, ha sido la de esclarecer malentendidos centrales en algunas de las más influyentes interpretaciones de Nietzsche, para comenzar, desmontado el mito del gran libro sistemático *La voluntad de poder*⁶², la crítica de la noción de voluntad de poder como un principio metafísico unitario⁶³ o la dualidad entre lo reactivo y lo activo en las fuerzas según la lectura de Deleuze⁶⁴.

Recordemos, de paso, que el texto-Nietzsche ha padecido diversas manipulaciones y tergiversaciones editoriales, principalmente originadas por los proyectos, en nada afines al pensamiento nietzscheano, de su hermana Elisabeth

Förster-Nietzsche (¡Cómo han mencionado más de un comentarista la mezcla de estos dos apellidos ya debe sonar insultante!) y la creación del mito Nietzsche, comenzado por esta y por Heinrich Köselitz (Peter Gast). Mantener y defender el texto-Nietzsche no es evitar las interpretaciones, que siempre se darán y siempre tendrán sus tendencias, perspectivas y matices pero esto es algo muy distinto de la subordinación a una corriente filosófica, sobre todo cuando pensamos en la rápida extinción de algunas de ellas; pensemos en el silencio respecto de la obra de K. Jaspers y el discurso filosófico del existencialismo, y el casi extinto debate sobre el ‘posmodernismo’. Leer a Nietzsche es un constante aprendizaje y un reto a nuestros hábitos de lectura y pensamiento. La obra de Nietzsche es, para usar sus palabras, “un trozo de cultura” insustituible e inconfundible, y si de literatura se trata, lo único que sería válido decir respecto de Nietzsche, es que él es un género literario en sí mismo.

Con palabras de M. Zambrano podemos afirmar que durante su vida Nietzsche se vio en la necesidad de *defender su soledad* en más de una ocasión. Veamos estos tres ilustrativos ejemplos:

No se debe hablar sino cuando no cabe callar; y sólo hablar de lo que se ha *rebasado*: todo lo demás es charlatanería, “literatura”, falta de disciplina. Mis escritos no hablan más que de mis victorias: “yo” estoy en ellos con todo lo que me ha sido hostil, *ego ipsissimus* [“Mi propio yo”], y aun, si se me permite una expresión más orgullosa, *ego ipsissimum* [“Mi yo más íntimo”]. Se adivina: tengo ya mucho *por debajo de mí*... Pero siempre fue menester tiempo, convalecencia, lejanía, distancia, hasta que surgieron en mí las ganas de escorchar, explotar destapar, “exponer” (o como se le quiera llamar) *a posteriori* para el conocimiento algo vivido y sobrevivido, un hecho o *fatum* propio cualquiera. (HDH II, Pref. 1886)ⁱ

Pacientes amigos míos, este libro no aspira a otra cosa que a tener lectores perfectos y filólogos. ¡Aprender, pues, a leerme bien! (A, Prólogo)ⁱⁱ

Observará que *Hum<ano> dem<asiado> hum<ano>*, *Aurora* y *La gaya ciencia* *carecen* de prólogo: había buenas razones para que entonces, cuando surgieron esas obras, me impusiera silencio – estaba aún demasiado cerca, demasiado “adentro” y apenas si sabía lo que había ocurrido conmigo. Ahora, cuando yo mismo puedo decir de la mejor manera y del modo más preciso qué es lo que constituye lo propio

ⁱ „Man soll nur reden, wo man nicht schweigen darf; und nur von dem reden, was man *überwunden* hat, – alles Andere ist Geschwätz, „Litteratur“, Mangel an Zucht. Meine Schriften reden *nur* von meinen Ueberwindungen: „ich“ bin darin, mit Allem, was mir feind war, ego ipsissimus, ja sogar, wenn ein stolzerer Ausdruck erlaubt wird, ego ipsissimum. Man erräth: ich habe schon Viel – *unter* mir... Aber es bedurfte immer erst der Zeit, der Genesung, der Ferne, der Distanz, bis die Lust bei mir sich regte, etwas Erlebtes und Ueberlebtes, irgend ein eigenes Factum oder Fatum nachträglich für die Erkenntniss abzuhäuten, auszubeuten, blosszulegen, „darzustellen“ (oder wie man’s heissen will).“ (KSA 2, p. 369.)

ⁱⁱ „Meine geduldigen Freunde, dies Buch wünscht sich nur vollkommene Leser und Philologen: *lernt* mich gut lesen!“ (KSA 3, p. 17.)

e incomparable de esas obras y en qué medida inauguran para Alemania una nueva literatura (el preludio de una cultura y autoeducación moralista que hasta ahora ha faltado a los alemanes), me decidiría con gusto a escribir esos prólogos posteriores, que *miren hacia atrás*. Mis escritos presentan un *desarrollo continuo*, que no será sólo mi vivencia y mi destino personal: – sólo soy el primero, una generación emergente comprenderá por sí misma lo que yo he vivido y tendrá un fino paladar para mis libros. Los prólogos podrían poner de manifiesto lo que hay de *necesario* en el curso de ese desarrollo: lo que de paso tendría la utilidad de que quien ha hincado el diente en *uno* de mis escritos, tendrá que vérselas con *todos*. (CO V, 730, a Ernst Wilhelm Fritzsch en Leipzig, Sils-Maria, Alta Engadina, 7 de agosto de 1886).^{i 65}

La lista de autores que han comentado a Nietzsche, el impacto que ha tenido en autores que han dominado la escena filosófica en términos académicos y de cultura en su acepción más mediática, es impresionante, desde Heidegger y su discípulo Fink, a Gadamer o Vattimo, de Habermas a Sloterdijk, de Derrida a Foucault, de Blanchot a Deleuze, etc. Todas estas lecturas han creado escuela y se ha pasado de una *vivencia filosófica escrita* a la creación no solo de un discurso filosófico sino a la proliferación de discursos filosóficos, en ocasiones para decir cosas contradictorias y no siempre con un debido respeto a los textos. En términos de la petición de no confundirle, el presente y la confección de discursos filosóficos han sido muy injustos con nuestro autor, por confundirle, se le ha confundido con corrientes filosóficas como la hermenéutica, la teoría crítica, la etiqueta de “posmodernismo”, no sin antes haber pasado por irracionalista, vitalista, existencialista, etc. En realidad, la bibliografía secundaria nietzscheana es prácticamente inabarcable para una investigación. Diversos esfuerzos se han llevado a cabo para resumir y exponer partes de la historia efectual del nietzscheanismo, por ejemplo sobre las interpretaciones de Nietzsche en la cultura alemana, o la influencia de Nietzsche en Asia, etc.⁶⁶ Habría que distinguir entre las influencias directas (por medio de la lectura y estudio de sus obras) y las indirectas, es decir, cierto nietzscheanismo que no ha dejado de cautivar a diversas ideologías y hasta llegar a los aspectos más banalizadores de la cultura ‘pop’ y del ocio mercantilizado.

ⁱ „Sie werden bemerken, daß Menschl<iches> Allzum<enschliches> die Morgenröthe, die fröhliche Wissenschaft einer Vorrede *ermangeln*: es hatte gute Gründe, daß ich damals als diese Werke entstanden, mir ein Stillschweigen auferlegte – ich stand noch zu nahe, noch zu sehr „drin“ und wußte kaum, was mit mir geschehn war. Jetzt, wo ich selber am besten und genauesten sagen kann, was das Eigene und Unvergleichliche an diesen Werken ist und inwiefern sie eine für Deutschland neue Litteratur inauguriren (das Vorspiel einer moralistischen Selbst-Erziehung und Cultur, die bisher den Deutschen gefehlt hat) würde ich mich zu solchen *zurückblickenden* und nachträglichen Vorreden gerne entschließen. Meine Schriften stellen eine *fortlaufende Entwicklung* dar, welche nicht nur mein persönliches Erlebniß und Schicksal sein wird: – ich bin nur der Erste, eine heraufkommende Generation wird das, was ich erlebt habe, von sich aus verstehn und eine feine Zunge für meine Bücher haben. Die Vorreden könnten das *Nothwendige* im Gange einer solchen Entwicklung deutlich machen: woraus sich nebenbei der Nutzen ergeben würde, daß, wer einmal auf *eine* meiner Schriften angebissen hat, es mit *allen* aufnehmen muß.“ (KGB III, 3, p. 225.)

En el mundo hispanoamericano hay un antes y un después de la recepción heideggereana de la obra de Nietzsche, por otra parte, la fuerte influencia de las lecturas francesas también ha marcado una generación de intérpretes y, finalmente, la hermenéutica de corte vattimaniano también ha ejercido una gran influencia (Ver próximo apartado, 2.3.1. *Síntesis bibliográfica española y algunos apuntes transatlánticos*).

Acercarnos a Nietzsche parece una tarea imposible. Insistamos, hay una vía precisa y clara abierta a partir del trabajo, sobre todo, de Montinari y de Colli, desde un rigor filológico implacable, que incluso está en el presente permitiendo una lectura directa de los manuscritos (para ver los añadidos, inclusive, los posibles errores o conjeturas arriesgadas sobre tal o cual palabra). Cuando uno piensa en este trabajo filológico no cabe más que considerar lo irresponsable que se ha sido con las interpretaciones respecto de Nietzsche. De la mano de este trabajo se ha ido desarrollando un estudio sobre las diferentes fuentes de las que bebe el pensamiento nietzscheano. Fruto de este empeño son una buena parte de las colaboraciones de los famosos *Nietzsche-Studien* y sus importantes *Beiträge zur Quellenforschung* y el proyecto de la *Nietzsches persönliche Bibliothek*.⁶⁷ Escribe L. de Santiago Guervós: “A veces la pretendida originalidad de las ideas de Nietzsche en muchas cuestiones se tambalea, cuando la investigación posterior va poco a poco descubriendo las “fuentes” de las que proceden algunos de sus pensamientos, y cuando se hacen explícitos en las notas críticas de este volumen [en referencia a FP I] los verdaderos autores de algunos de los textos.”.⁶⁸ Y esta aportación lejos de ser contraproducente es muy positiva en dos aspectos. Por una parte, logramos una mejor compenetración con el proceso de escritura y de pensamiento de Nietzsche – entendemos sus propias maneras de asimilar, tomar distancia, reducir, interpretar a otros autores – y, por otra parte, nos despedimos del ‘mito’ Nietzsche, del filósofo auto-engendrado; *ex nihilo nihil fit*.

Aún teniendo toda la información posible quedarán preguntas sin resolver, como sucede con cualquier autor de relevancia. En ningún caso las vías abiertas por esta línea filológica de investigación pretenden descifrar de una vez y por todas la clave del pensamiento nietzscheano, por lo que entiendo que se hace necesario el intento constante de lecturas de corte filosófico respecto de nuestro autor. Al igual que hay tipos de hombres para Nietzsche podría pensarse que hay tipos de lecturas

correspondientes. La lectura objetiva que pretende convertirse en un espejo es esencial para evitar las trampas subjetivistas, pero puede terminar convirtiendo a este tipo de lector en un ser sin sí mismo, utilizando la expresión de Nietzsche. Y hay razones para pensar que respecto de la lectura, ya no del estudio de una obra o discurso filosófico, la obra de Nietzsche no solo invita sino que implica la comparecencia de un sí mismo que va a ser interpelado, cuestionado, afectado a niveles emocionales, esto es, indignado, menospreciado, exaltado, etc. Por otra parte, no se trata, tampoco, de confeccionar una lectura global de la obra de Nietzsche que sea un reflejo del lector, entonces, convertiríamos a Nietzsche en víctima de lo que llamó *Ipsissimosität*. Nietzsche apela a vivencias en sus escritos y en más de una ocasión cuestiona la posibilidad de hacerlas comprensibles para otros. Pero, si ‘tipos de lectura’ pueden corresponderse con ‘tipos de seres humanos’, ¿qué tipo de lectura se puede esperar del tipo de ser humano que era o que promulgaba Nietzsche? Esta pregunta apunta a una doble cuestión: ¿hay un lector ideal de Nietzsche?, ¿aspira este a interpelar específicamente a un tipo determinado de lector? A través de su vida sabemos qué tipo de lectores no quería. Es interesante leer en sus cartas su desdén y preocupación sobre su acogida en determinados círculos antisemitas pero también su molestia y reserva sobre sus lectores jóvenes. Los libros de Nietzsche son como el buen vino que, si se conserva en condiciones adecuadas, va ganando en cualidades. Los libros de Nietzsche maduran y esperan que los lectores vayan madurando a su vez. Podría pensarse que la escritura de Nietzsche tiene un objetivo, ser un desencadenante en la producción de un tipo de ser humano distinto, de ahí su maldad, su crueldad, como el “genio del corazón”. Que este sea un objetivo puede entenderse, además, como el único motivo que resistió a los diversos avatares de su vida. La práctica de la escritura en Nietzsche cobra otro sentido desde esta perspectiva, al referirnos a la escritura queremos dar un paso atrás sobre lo publicado o lo no publicado, acentuando el acto mismo de la escritura:

De todo lo escrito yo amo sólo aquello que alguien escribe con su sangre.
Escribe tú con sangre: y te darás cuenta de que la sangre es espíritu. / No es cosa fácil el comprender la sangre ajena: yo odio a los ociosos que leen. / Quien conoce al lector no hace ya nada por el lector.” (Z, “Del leer y el escribir”).ⁱ

ⁱ „Von allem Geschriebenen liebe ich nur Das, was Einer mit seinem Blute schreibt. Schreibe mit Blut: und du wirst erfahren, dass Blut Geist ist. / Es ist nicht leicht möglich, fremdes Blut zu verstehen: ich hasse die lesenden Müssiggänger. / Wer den Leser kennt, der thut Nichts mehr für den Leser.“ (KSA 4, p. 48.)

Desde esta distancia hacia el lector, hacia cierto tipo de lector, se ha de comprender la reiteración del motivo de *escribir para sí mismo*, que encontramos tanto en los escritos personales de Nietzsche, como en sus obras o en sus cuadernos. Pero esta aparente autoreferencialidad esconde el abismo más profundo de la filosofía nietzscheana y quizás también su más básica enseñanza. Así como Sócrates llevaba a sus interlocutores al reconocimiento de no saber de aquello de lo que supuestamente sabían, Nietzsche, si se lee, deja desconcertado a un público erudito y conocedor con una simple constatación: “Nosotros los que conocemos, nos desconocemos y por buenas razones...” (GM Prólogo).ⁱ

¿Cómo leer a Nietzsche? ¿Para qué y sobre todo para quién escribe? Sabemos que tanto el problema de la lectura como el de la escritura tienen un rol central en su reflexión. Desde muy temprano en su vida Nietzsche escribió y particularmente se dio a esa difícil tarea de escribirse a sí mismo, de escribir sobre sí, sobre su vida y sus vivencias. Nietzsche fue filólogo y extrapola constantemente metáforas del ámbito filológico y lingüístico a la filosofía, desde nociones como ‘texto’, ‘traducción’ e ‘interpretación’ hasta tecnicismos como ‘analogía’ o ‘metáforas’. Sobre el trasfondo lingüístico de la filosofía nietzscheana se ha escrito en abundancia, incluso llevando a nuestro autor a límites insospechados respecto de su *textualismo*.

Una situación editorial más clara respecto del legado filosófico de Nietzsche no puede más que evitar seguir repitiendo antiguos errores y permitir que empecemos a leer a Nietzsche y no a leer a otros en él. En el mundo cultural al parecer se es ‘libre’ para seguir tal o cual corriente filosófica pero a la hora de leer, de hacer inteligible un texto, se ha de ser honesto y no usar a otros para decir lo que uno tiene que decir. Confundir apropiación con entendimiento de Nietzsche es un error poco productivo, a menos que se trabaje en la militancia, defensa o apología de determinado discurso filosófico pero esto ya incumbe a otros ámbitos del saber, por ejemplo, a la tan en boga sociología de las instituciones. Nuestra lectura no es *la* lectura, en tanto que trabajo científico de investigación está en constante diálogo con la producción intelectual subsidiaria del pensamiento de Nietzsche pero lo que se intenta son parcelas de claridad en este autor tan complejo, y si esto no se logra, por lo menos, despejar lo que

ⁱ „Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst: das hat seinen guten Grund.“ (KSA 5, 247.)

entendemos como pernicioso y, más importante aún, darle al lector claves y muestras de un texto que exige atención, paciencia e interpretación pausada.

Una deriva de los problemas concernientes a la filología ha sido el poner a Nietzsche en relación con la literatura. Quizás la obra que del mejor modo ha expuesto una lectura global de la obra del filósofo desde esta perspectiva, incluso en su parcialidad, ha sido el trabajo de A. Nehamas, *Nietzsche. Life as Literature*. Nehamas deja sus intenciones perfectamente delineadas en su epígrafe de M. Proust, marcando el carácter narrativo, la preponderancia del tema de la escritura de la propia vida y la transformación literaria del pasado en una obra de arte. El problema principal de la interpretación de Nehamas está justamente en su parcialidad. Nietzsche no solo incorpora la literatura a su escritura, su escritura por decirlo de alguna manera es *omnívora*, sus imágenes y metáforas convertidas en conceptos vienen de ámbitos tan distintos como son las ciencias físicas, las ciencias políticas, la biología, la arquitectura, la historia de las religiones, la fisiología, etc.

Las interpretaciones nietzscheanas no siempre enriquecen su legado, pero sin ellas no habría enriquecimiento posible. Las lecturas filosóficas de Nietzsche son todavía posibles e imprescindibles y esto se puede hacer desde el esfuerzo por hacer inteligible una escritura tan compleja como la de Nietzsche. Para que este apartado no se convierta en un rincón prioritariamente reactivo frente a la crítica, repasemos, brevemente, una lectura global responsable y fecunda como la de R. Schacht, para luego, dar las coordenadas interpretativas de los próximos apartados. Uno de los lugares donde de modo más sintético expresa su imagen global de nuestro filósofo es en el esclarecedor artículo “Nietzsche’s Kind of Philosophy”.⁶⁹ Parte del mérito de este comentarista se debe a la defensa coherente de que Nietzsche sí pretendía afirmar y exige de su lector un esfuerzo para lograr captar el modo en que se le plantean los dilemas filosóficos. Por una parte, Nietzsche critica las imágenes tradicionales de la filosofía y de los filósofos. Se ha tenido la tentación de permanecer en esta actitud demoledora de la tradición, pero, por otra parte, no se debe olvidar lo que el propio Nietzsche afirma sobre temas tan filosóficos como la razón y el lenguaje o la interpretación y la perspectiva. Nietzsche se refiere a sí mismo y a sus lectores e interlocutores como filósofos. El problema sería ver de qué tipo de filosofía se está hablando y comprender que este ensayo con el pensamiento es para nuestro autor más

digno de ser llamado filosofía que lo que se viene llamando así. Schacht recuerda que lo mismo sucede con palabras como ‘conocimiento’ o ‘verdad’. Estas nociones son utilizadas por Nietzsche, son incorporadas a su escritura, siempre y cuando se entienda que no hay un conocimiento “absoluto, final, indubitable o incorregible”, al igual que no hay “verdades eternas” o una verdad que corresponda con “el mundo verdadero”.⁷⁰ Para Schacht las tareas principales de la filosofía nietzscheana son la interpretación y la evaluación. Usualmente el escenario en el que estas dos tareas se realizan es en la postulación de problemas o series de problemas. Aún siendo diversos los problemas planteados por las obras de Nietzsche, estos surgen de una preocupación fundamental, esto es, el “*carácter y la calidad de la vida humana*, tal y como ha llegado a ser y en lo que podría convertirse”.⁷¹ Entiende Schacht que este es el problema básico de la obra del Nietzsche maduro, la cual puede interpretarse como un intento de desgranar esta cuestión fundamental desde distintos y complementarios puntos de vista; este sería el carácter *metodológico* del perspectivismo nietzscheano. El carácter perspectivista y experimental de la filosofía en cuestión hace que el modo en que aborda los problemas sea provisional y abierto a futuras consideraciones; aunque, en última instancia, en referencia al ‘valor para la vida’. Que se diga que lo expuesto por Nietzsche no tenga un carácter definitivo no quiere decir que no sea válido en tanto que conocimiento, sino que se tratan de investigaciones abiertas a futuras discusiones.

Schacht describe a Nietzsche como un “pensador *de problemas*” y no como un pensador sistemático. Por una parte, pretende ampliar el campo de los problemas filosóficos y, por otra parte, se sugieren nuevas maneras de abordarlos.⁷² La interpretación y la evaluación son las maneras en las que Nietzsche puede identificar los problemas y proponer nuevas alternativas. He aquí, pues, la verdadera tarea filosófica, “la identificación y consideración de las interpretaciones y evaluaciones establecidas-preponderantes y el desarrollo y la defensa de alternativas más satisfactorias”.⁷³ Schacht señala algunos de los temas problematizados por Nietzsche como, por ejemplo, “los ideales ascéticos, el resentimiento (*ressentiment*), la mala conciencia, la voluntad de verdad, y diferentes formas de arte, religión y moral, así como formas de romanticismo, racionalismo y nihilismo”.⁷⁴ Junto a esta descripción como “pensador *de problemas*”, Schacht también propone la descripción de Nietzsche como un “pensador de ‘casos’”. Por medio de los ‘casos’ logra designar un ámbito problemático amplio. Este proceder lo acompaña desde sus obras tempranas, por ejemplo, es posible hablar

del ‘caso de los griegos’, el ‘caso Sócrates’, los casos ‘D. Strauss’, ‘Schopenhauer’, ‘Wagner’ y otros muchos ejemplos, como el ‘caso cristianismo’, el ‘caso Kant’ etc.⁷⁵ La estrategia de los ‘casos’ cumple una doble función. Por una parte, expresan problemas más amplios, de los que, justamente, son ejemplos. Por otra parte, a través de estos ejemplos-casos la reflexión no se vuelve abstracta. En palabras de Schacht: “Los casos son como si fueran los testigos que él llama a testificar, la interrogación y la interpretación que sirven para esclarecer los grandes problemas que ejemplifican. También cumplen la importante función de evitar que los problemas tratados no se pierdan en reflexiones abstractas, y de mantenerlo a él (y a nosotros) conscientes de que estos problemas tienen una relevancia real en la vida y la experiencia humana.”⁷⁶ Desde la interpretación de Schacht, la práctica filosófica nietzscheana implica el “llevar a cabo un caso” (*making of cases*) en pro o en contra de determinadas evaluaciones e interpretaciones propuestas; lo que incluye la defensa o condena de ciertos “modos de pensar”.⁷⁷ No se trata de una tarea meramente ‘deconstructiva’ sino *constructiva*. El esfuerzo de Schacht intenta rescatar lo que tiene de propuesta la filosofía de Nietzsche, no saturando las casillas con grandes doctrinas sino atendiendo a su proceder. Este tipo de consideración es lo que tiene en mente Schacht cuando identifica la filosofía nietzscheana como una actividad de “crear sentido” (“*sense-making*”) dirigida a ampliar las posibilidades vitales y de comprensión.⁷⁸ Crear nuevos valores que experimenten con las posibilidades de la inteligencia y la capacidad de lo que el hombre puede llegar a ser.

Las características señaladas indican caminos pero no sabotean el camino a seguir. Se trata de modos de apertura y no tanto de interpretaciones cerradas que conducen a un límite excesivamente evidente debido a los presupuestos que se asumen. Esto es lo que sucede con lecturas tan deslumbrantes como paralizantes ya sea el caso de Heidegger y su historia del ser y el problema de la superación de la metafísica que hace hablar a Nietzsche retorcidamente mediante sus “cinco expresiones fundamentales de la metafísica”⁷⁹, o, incluso, el Nietzsche de Jaspers que en la profundidad de su lectura se va distorsionando en un conflicto propiamente jasperiano sobre la trascendencia de la vida humana.⁸⁰ En efecto, en estos dos ejemplos se trata de grandes filósofos, de eso no hay duda. El interés de esta investigación es encontrar un Nietzsche mucho más elemental, en tanto que básico, en su finura intelectual, en su proceder filosófico. Esta búsqueda menos saturada de grandes interpretaciones puede, aún hoy,

hablarle directamente al corazón de la filosofía y plantear, de nuevo, el problema de la *escritura y la inteligibilidad*, tal como nuestro autor le plantea a su lector en más de una ocasión.

En términos de contenido, también se plantearán las bases de la teoría de los impulsos o pulsiones en Nietzsche, que marcará su valoración de las doctrinas filosóficas; cada uno de las doctrinas desarrolla determinado aspecto de la vida humana. Quizás lo que aporten estas próximas líneas sea la insistencia en la unión de tres instancias, la de los signos, la de los pensamientos y la de los afectos. Hemos encontrado en los trabajos de W. Stegmaier un análisis sumamente esclarecedor de las notas póstumas respecto de los signos y su función inmanente a la escritura nietzscheana, además de poner de relieve la nueva comprensión del pensar en vinculación con los signos. Por medio de la obra de J. Simon y de G. Abel ya se ha dado una incorporación de estas notas en el pensamiento actual. Por otra parte, en el trabajo espléndido de P. Wotling hemos hallado una re-valoración de los aspectos psicológicos de Nietzsche, entendiendo por psicología una nueva teoría de los impulsos y afectos. Tanto P. Wotling como G. Abel cifran en la noción de interpretación el eje de la reflexión nietzscheana. El paso hacia adelante que pretendemos dar es el de leer de modo inseparable la tríada pensamientos-signos-afectos. De este modo, si bien el pensar se remitirá a instancias sónicas, estas a su vez serán el modo de acceder a la realidad compleja (psico-fisiológica) de los afectos. La noción de interpretación, por lo tanto, tendrá que vincularse con este ámbito. Una comprensión ‘textualista’ del pensamiento nietzscheano se vería desbordada a la hora de entender y organizar los efectos de la realidad afectiva. Que este sea el fundamento de las otras instancias, entendiendo como se verá que la ‘voluntad de poder’ es una hipótesis que da cuenta de este ámbito, no conduce a la ‘irracionalización’ del pensamiento, sino más bien, y esta es la tesis que pretendemos defender por medio de los textos expuestos, a la inevitabilidad del *horizonte práctico* del pensar nietzscheano, cuya orientación principal es la transformación del tipo humano. He aquí la respuesta a la pregunta ¿para qué leer a Nietzsche? Un poeta influenciado por Nietzsche, R. M. Rilke, responderá con un imperativo ético: “¡Tú tienes que cambiar tu vida!”.⁸¹ En este imperativo se identifica perfectamente la fuerza que conduce desde la escritura de Nietzsche hasta el lector: “Sólo quien se transforma permanece emparentado conmigo” (*Más allá del bien y del mal*, “Desde las altas montañas”).

2.3.1. Síntesis bibliográfica española y algunos apuntes transatlánticos

Las referencias obligadas para cualquier estudio pormenorizado de la recepción de Nietzsche en España son los libros de G. Sobejano, *Nietzsche en España* (Madrid, Gredos, 1967) y de U. Rukser, *Nietzsche in der Hispania* (Berna, Francke, 1962). Ahora bien, a continuación nos limitaremos a apuntar unas coordenadas que responden a dos criterios, por una parte, comenzamos este breve recorrido en la década de los setenta y, por otra, nos limitaremos a la recepción filosófica y no literaria-cultural. La influencia del pensamiento nietzscheano en España pasó de un casi silencio a una efervescencia creciente desde la década de los setenta. En 1973, G. Sobejano describía la situación con las siguientes palabras: “Hace diez años el silencio en torno a Nietzsche había llegado, en España, a un punto de extrema inercia, tanto que la impresión que podía tenerse, tras largo tiempo de enfriamiento si no de olvido, era la impresión de un Nietzsche irrecuperable.”.⁸²

Demarcando aún más el objeto de estudio, podemos distinguir entre una influencia como motor de nuevas producciones filosófico-culturales, que rebasan tanto el ámbito académico como la lectura y esclarecimiento mismo de la obra en cuestión, y una presencia definitiva en la investigación filológica y filosófica centrada en sus textos y en los temas que surgen a partir de estos. Para entender la disparidad entre estas dos vertientes de la historia efectual de Nietzsche en España, se ha de considerar el siguiente dato, solo tres décadas más tarde de la publicación de un libro llamado *En favor de Nietzsche* (1972)⁸³ se comienza un tratamiento serio de la totalidad de los importantes *Fragmentos póstumos* (2006-2010). *En favor de Nietzsche* “supuso la presentación formal en sociedad del interés de la joven generación filosófica por Nietzsche”.⁸⁴ Si ahora pensamos en el devenir de aquellos jóvenes profesores de filosofía como E. Trías y F. Savater⁸⁵, sus respectivos caminos están alejados de tener por meta inicial una lectura esclarecedora de Nietzsche, desde el comienzo sus exégesis nietzscheanas estaban muy tamizadas por las interpretaciones francesas, desde Bataille a Foucault, desde Klossowski a Deleuze. Entre los colaboradores de este libro se encuentra A. Sánchez Pascual, que presenta un estudio filológicamente muy cuidado sobre la poesía

de Nietzsche. La labor de este traductor se convirtió en eje de importancia en los dos lados del Atlántico y ha permitido durante un largo período de tiempo que se pueda contar con versiones fidedignas y rigurosamente cuidadas (siempre desde la cercanía a la edición de Colli-Montinari) de algunas obras centrales de Nietzsche. El rigor de sus ediciones, caracterizadas por su fino español, nos ha permitido el contacto con algunas de las obras de Nietzsche, pero se carecía de ciertos hitos importantes de su producción filosófica. Otras empresas editoriales han ayudado a subsanar las carencias respecto de las traducciones de Nietzsche, entre estas la *Biblioteca Nietzsche* dirigida por J. Muñoz y ediciones particulares de gran cuidado como las de *Humano, demasiado humano* traducida por A. Brotons y presentada por M. Barrios.

Si bien las lecturas francesas han acaparado una buena parte de este impulso inicial, las investigaciones más académicas han estado muy marcadas, en primer lugar, por la tradición alemana, específicamente por el horizonte interpretativo de Heidegger, posteriormente ha causado una fuerte influencia la lectura de Vattimo, la que solo puede comprenderse como una extensión de la hermenéutica ontológica cuyo precursor es el filósofo de Messkirch. La importancia de nuevas traducciones que correspondan al establecimiento del texto base de Nietzsche, en coincidencia con el estado actual de la *Nietzsche-Forschung*, se hace imprescindible para que surjan nuevas interpretaciones y lecturas fecundas desde el ámbito hispanoparlante. Esta tarea está siendo desarrollada actualmente por un grupo de profesores e investigadores dirigidos por D. Sánchez Meca (obras publicadas y fragmentos póstumos) y por L. E. de Santiago Guervós (correspondencia), dentro del marco de las actividades de S.E.D.E.N.

Además de la producción filosófica, cultural y periodística de autores como Savater y Trías, que, en definitiva, responde a otro orden de cosas, desde la actividad intelectual, política y literaria del primero y la vocación metafísica y de filósofo con doctrina propia del segundo, hay que señalar el trabajo académico honesto de L. Jiménez Moreno. En su libro *Nietzsche* (Barcelona, Labor), también publicado 1972, nos da una imagen del filósofo que acerca al lector tanto a sus grandes intérpretes como a sus grandes temas, resaltando el aspecto vitalista y antropológico del pensamiento nietzscheano.⁸⁶ Nos parece importante llamar la atención sobre su trabajo porque se sitúa justo en el silencio respecto de Nietzsche, quizás causado por la cercanía de ciertas

apropiaciones fascistoides que podían circular durante el franquismo y poco apetecibles para el lector joven de esa España que quería nacer.

Así, pues, en 1972 nos encontramos con dos obras de distinto talante que responden a la nueva preocupación por la obra de Nietzsche. Un año más tarde se publica un volumen de *Revista de Occidente* centrado en la figura de Nietzsche (Agosto-Septiembre 1973, N.ºs 125 y 126, bajo el título de *Nietzsche: estudio y textos*). Este volumen dirigido por A. Sánchez Pascual tiene varias virtudes, entre ellas la de aclarar la situación textual de *El Anticristo*, en la aportación del propio Sánchez Pascual, pero, además, logra incorporar una mirada europea múltiple a la obra de Nietzsche, desde la aportación germana de H. Wein, la francesa de P. Trotignon, y la colaboración de S. L. Gilman, cuya temática gira en torno a la influencia del paisaje italiano en la obra del filósofo. También se incluye una aportación de G. Sobejano (profesor en los Estados Unidos), uniendo a españoles de ambos lados del Atlántico, dándole la ocasión de extender las reflexiones de su libro de 1967. Bajo el título de “Reflejos de Nietzsche en el mundo hispanico”, Sobejano preparó una interesantísima antología donde se recogen textos de figuras como Antonio Machado, José Ortega y Gasset, Jorge Luis Borges, Joan Maragall, Eugenio Imaz, Francisco Romero, Miguel de Unamuno y Ezequiel Martínez Estrada, entre otros. Sánchez Pascual también incorpora algunas traducciones inéditas entonces de Nietzsche y “diarios clínicos” (enero 1889/marzo 1890) que describen la situación dura, triste y conmovedora en la que se encontraba Nietzsche, que dan testimonio de dolor, aislamiento y locura, junto a ciertos momentos de extraña lucidez.

Las próximas generaciones de estudiosos españoles ya se encontraron con otro panorama, las traducciones de Sánchez Pascual seguían avanzado, junto a la traducción de importantes libros de bibliografía secundaria, como el libro de E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*. Gracias a la comunicación internacional en un panorama muy activo de estudios nietzscheanos a nivel europeo, se logra elevar el nivel científico de las investigaciones. De todo esto surge una nueva oleada de investigadores académicos que han centrado buena parte de sus carreras en temas específicos del corpus nietzscheano. Dentro de este numeroso grupo de investigadores, deseamos resaltar algunas aportaciones de J. L. Verma⁸⁷, R. Ávila, D. Sánchez Meca y J. Conill. Señalaremos brevemente cuatro puntos característicos de sus interpretaciones de Nietzsche, que este

investigador ha tenido en mente: la apertura de mundo que implica la vida pulsional (J. L. Vermal), la reflexión genealógica vinculada con el diagnóstico y la crítica (R. Ávila) y con el cuerpo y los afectos (D. Sánchez Meca), y, por último, las implicaciones filosóficas de un conocimiento que se presenta como interpretativo y perspectivístico (J. Conill).

En su libro *La crítica de la metafísica en Nietzsche* (1987), J. L. Vermal enmarca el pensamiento nietzscheano en el esfuerzo por evitar “todo intento de fijación última de lo real”.⁸⁸ “La pérdida de un fundamento fijo – esgrime Vermal – exige tanto la superación del racionalismo como del escepticismo. El conocimiento parece dejar de apoyarse sobre sí mismo para ser esencialmente una forma de expresión de la pulsión.”⁸⁹ Compartimos con esta reflexión de Vermal que las pulsiones tienen un “carácter de apertura del mundo”⁹⁰, por lo tanto, de posibilidad de conocimiento. Por su parte, J. Conill Sancho en *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración* (1997) ha llamado la atención sobre el desplazamiento de la verdad, presente en la obra nietzscheana, desde una teoría de la adecuación a una teoría de la interpretación, que renuncia al esencialismo sin huir del problema del sentido. A este respecto Conill sigue muy de cerca las reflexiones de G. Abel y de Müller-Lauter.⁹¹ La interpretación puede jugar el papel dador de sentido sin tener que pretender que las cosas están constituidas ‘en sí’ y ‘por sí’. El sentido será un acontecimiento, algo producido en el proceso mismo de interpretar. Como señala Conill, el sentido no lo ofrece el objeto.⁹² Este comentarista también se apoya en otro estudioso alemán, W. Stegmaier, para resaltar que el rechazo a la incondicionalidad de la verdad y la crítica al “mundo verdadero” no implican una renuncia a la “actitud veraz del hombre”.⁹³ El nuevo criterio de la verdad es el valor que pueda tener para la vida y este valor está arraigado en el eje de todas las interpretaciones, el hilo conductor del cuerpo.

Tanto en el trabajo de R. Ávila Crespo como en el de D. Sánchez Meca se acentúa el rol de la genealogía. El vínculo entre genealogía y cuerpo se ve intensificado por la tesis nietzscheana de que, en el fondo, “la moral, lo mismo que el arte, no es más que un lenguaje cifrado de afectos en el que se transpone un determinado dinamismo del trasfondo orgánico corporal”.⁹⁴ Este modo de abreviar la postura de Nietzsche de Sánchez Meca asienta los polos interpretativos de la tarea de la genealogía. Las morales, los sistemas axiológicos, las diversas valoraciones quedan íntimamente vinculadas a una jerarquización específica de los afectos, esto es, a una disposición y

organización particular de estos. En palabras de Sánchez Meca las prescripciones de la moral “sus ideales, sus virtudes son la expresión de una determinada relación afectiva elemental, anclada en el propio cuerpo, entre placer y dolor, entre vida ascendente y reactividad que surge de la impotencia y la decadencia.”.⁹⁵ En *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, R. Ávila señala la preocupación genealógica en Nietzsche desde sus primeros trabajos filosóficos. Así, por ejemplo, en referencia al modo de plantear el problema del origen en *El nacimiento de la tragedia*, escribe lo siguiente: “Pues no se trata allí de poner de relieve el surgimiento de un fenómeno en un momento preciso; se trata más bien de arrojar luz sobre las condiciones bajo las cuales se produce algo. Lo que hay que poner de relieve es justamente la correlación de fuerzas existentes en el momento en que algo se produce. Se trata, claro está, de condiciones de posibilidad; pero no de condiciones trascendentales, porque tales condiciones son históricas, contingentes y particulares. Ahí estriba la originalidad de su método, de la *genealogía*...”.⁹⁶ El trabajo de R. Ávila no se limita a caracterizar a Nietzsche como un genealogista sino también como un “creador de símbolos, de valores, de ilusiones”.⁹⁷ Esta exposición se hace desde la convicción de que hay algo irreducible en el pensamiento nietzscheano, esto es, la diferencia entre la salud y la enfermedad.⁹⁸ Digamos también que este libro, donde se enfatiza tanto el rol del sufrimiento en la existencia humana, termina con una reivindicación de la alegría como virtud en referencia explícita al pensamiento spinoziano.

Dentro del marco editorial español se han ido incorporando voces latinoamericanas, este es el caso de dos libros influyentes en nuestro entorno hispanoparlante, el de J. Jara, *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad* (1998) y el de E. Lynch, *Dionisio dormido sobre un tigre: a través de Nietzsche y su teoría del Lenguaje* (1993). En ambos estudios, uno centrado en la noción de cuerpo y el otro en el tema del lenguaje en Nietzsche, encontramos enunciados afines a los que se desarrollarán en nuestra investigación. Por ejemplo, escribe Jara: “Mediante esas fuerzas que habitan el cuerpo y modelan la voluntad, lo que se expresa y a lo que ellas remiten es a los afectos, sentimientos y pasiones, inseparables en su textura vital – en su más íntima consistencia y apertura comunicativa –, de las palabras, conceptos e ideas en que se perfilan, consolidan, pueden degradarse, petrificarse o conmover a quienes las experimentan y hacen uso de ellas.”.⁹⁹ Por otra parte, apunta Lynch que para Nietzsche en el ámbito pulsional, que es la base de lo

cognitivo, siempre habrá cuartos oscuros de los cuales nunca se logrará un conocimiento claro y distinto: “El mundo de la experiencia auténtica, el mundo de las pulsiones, por consiguiente, está considerado por Nietzsche, como un mundo inconsciente [*unbewußte Welt*] y, no obstante decisivo en cuanto a su influencia (...) ...toda la actividad de superficie (...) tanto si es discursiva como ideacional, es comprendida en función de su valor como signo de otra actividad, más profunda, inconsciente, que tiene lugar en el nivel de los afectos y las pulsiones”.¹⁰⁰

Esto es solo una pequeña muestra, dado que hay un número considerable de otros estudiosos de Nietzsche.¹⁰¹ Es destacable que en figuras del exilio como M. Zambrano¹⁰² y José Ferrater Mora¹⁰³ se da un temprano interés por Nietzsche, en el caso de la filósofa este interés siempre será latente tanto como el que le vincula a Spinoza. M. Barrios¹⁰⁴ en la reedición de su libro *Voluntad de lo trágico* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2002) hace un bosquejo sobre algunas de las líneas de trabajo presentes en el panorama español respecto de la recepción de Nietzsche, que el lector puede consultar provechosamente. Por su parte, J. L. Puertas en su edición de los fragmentos póstumos de invierno 1874 – verano 1875, titulada *Nosotros los filólogos* (“El valor de la vida” de Eugen Dühring) (Madrid, Biblioteca Nueva, 2005), además de un aparato crítico muy riguroso, reseña varias aportaciones relevantes al estudio sobre Nietzsche en España.¹⁰⁵ Para finalizar, no nos debe extrañar que otras lenguas además del español, dentro de la situación política y geográfica de España, se abran camino en los estudios nietzscheanos, reseñable a este respecto es el trabajo de A. Morillas, traductor al catalán de *El Anticristo* (*L'Anticrist*, Barcelona, Llibres de l'índex, 2004). Este estudioso quizás sea, el que entre nosotros, represente de modo más cercano la línea de investigación actual en Alemania sobre las fuentes de Nietzsche como puede verse en sus colaboraciones en *Nietzsche-Studien*.

En esta breve pero importante síntesis bibliográfica española me permitiré una corta digresión respecto de un eje cultural muchas veces ignorado pero no sin poca importancia, me refiero a Puerto Rico. Si se trata de señalar una figura en este desapercibido relato es la del filósofo exiliado Ludwig Schajowicz, quien fundó el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades del Recinto de Río Piedras en 1956, después de su fecunda estancia en La Habana, Cuba. El filósofo austriaco había presentado una tesis de bachillerato sobre la filosofía moral de Nietzsche en 1929,

en Viena. Aunque, al igual que en el caso de España, hay cierta recepción literaria de Nietzsche en autores puertorriqueños, por ejemplo, en el lúcido y crítico Nemesio Canales, es con L. Schajowicz que se inicia en Puerto Rico un estudio pormenorizado de la obra de Nietzsche. Su primera aportación se tituló “¿Qué debe la axiología a Nietzsche?”¹⁰⁶, más tarde reimpressa y modificada en el libro *Filosofía del desencanto. Nietzsche en Puerto Rico*.¹⁰⁷ A lo largo de los cuatro libros de este autor, publicados en cuatro décadas distintas, *Mito y existencia* (1962), *Los nuevos sofistas. La subversión cultural de Nietzsche a Beckett* (1979), *De Winckelmann a Heidegger. Ensayos sobre el encuentro griego-alemán* (1986) y *El mundo trágico de los griegos y de Shakespeare* (1990), puede verse la influencia principalísima de Nietzsche (secundaria quizás solo a la de Heidegger). Schajowicz también es uno de los responsables de la fundación de la revista *Diálogos* en 1964. En 1965 llegó a Puerto Rico Manfred Kerkhoff, que había defendido su tesis doctoral sobre Nietzsche en 1962 en Munich.¹⁰⁸ En Puerto Rico se da el encuentro de estos dos profesores formados en Europa, de contextos tan distintos y a la vez tan cercanos, uno de ascendencia judía que le toca vivir el exilio y el otro bautizado católico que le toca como niño vivir los bombardeos y luego ver la debacle de la posguerra, ambos con un fuerte amor al legado europeo sobre todo helénico y a la figura de Nietzsche. Ya en 1967, anticipando por lo menos en un lustro la efervescencia nietzscheana en España, se da un debate público respecto de Nietzsche, con todo la pesada imaginería que su nombre traía adherido dada la terrible experiencia histórica del nacionalsocialismo, el fascismo y las diversas confrontaciones bélicas e ideológicas en torno al conflicto mundial. En 1967 se publicaron los textos de este inicial debate en el número doble 8/9 de *Diálogos*. Las colaboraciones llevaban por título: “Aspectos terroristas en el panteísmo de Nietzsche”, de M. Kerkhoff¹⁰⁹, con título muy polémico que tuvo su respuesta en las palabras de Ángel Casares en su escrito “Nietzsche, el ateísmo y el terror”, y la aportación de L. Schajowicz se tituló “Existir o filosofar: la paradoja de Nietzsche” con respuesta de M. Kerkhoff y una contra-respuesta de L. Schajowicz. Además este volumen incluía dos textos directamente relacionados con Nietzsche, el de Alfredo Stern, “Nietzsche – El Descartes de la moral” y el de Hermann Wein, “Nuevo ateísmo y nueva moralidad” y otro donde sobrevuela su influencia, “La “muerte del problema de Dios” ”, de Gerhard Sczconsy. Este volumen es un testimonio compacto de intelectualidad europea con traducciones de escritos de E. Cioran, “Los nuevos dioses”, de Jean Améry, “Sobre la forzosidad e imposibilidad de ser judío”, y la que abre este singular ejemplar, un extracto de *En torno a la historia de la religión y de*

la filosofía en Alemania de Heinrich Heine. Nos preguntamos si la aportación pionera de Schajowicz y el trabajo infatigable de M. Kerkhoff pudieron haber sido una de las fuentes de algunos de los autores que regeneraron los estudios nietzscheanos en el ámbito español. Los dos aludidos decidieron escribir en español y probablemente podían ser figuras de interés para esa joven generación que deseaba salir del franquismo velozmente.¹¹⁰ Pero esto se aleja demasiado de nuestra investigación, solo queríamos dar constancia de la temprana actividad académica respecto de Nietzsche en Puerto Rico. Lo que con toda certeza podemos afirmar es que L. Schajowicz cultivó una importante amistad con el filósofo español Enrique Pajón, quien ha editado un libro en su honor *Ludwig Schajowicz o la razón sin fronteras* (Madrid, Fundamentos, 1995).¹¹¹ También es notable que dos de los últimos trabajos del filósofo austriaco hayan sido publicados en España, *El ocaso de los héroes* (Sonseca (Toledo), Instituto de Bachillerato “La Sisle”, 1994) y “El re-nacimiento de la tragedia”.¹¹² Lo interesante de este recorrido es ver que Nietzsche no solo se convierte en objeto de estudio académico, ni tampoco se ve reducido a un *a partir de Nietzsche* entendido como la empresa particular de algún filósofo con vocación propia, sino que Nietzsche se instala en un marco aún por ensanchar de una filosofía en lengua española, esto es, no solo ‘española’, sino desde la creación singular de unos determinados pueblos que se expresan en español, y las lenguas como sabemos están llenas de vida y de pensamiento.

2.4. *Un taller filosófico: excursus sobre los Fragmentos póstumos*

Los fragmentos y notas póstumas de Nietzsche no han de tomarse como si fueran los pensamientos definitivos del pensador, menos aún en un escritor que cuidó con gran recelo la edición de sus obras. Escuchemos algunas impresiones desde la pluma de aquellos que han preparado una edición de los *Fragmentos póstumos* que cumple todos los requisitos filológicos necesarios para que, por fin, el mundo hispano pueda contar con este importante material filosófico. M. Barrios, en la presentación del volumen segundo de la edición española de los fragmentos, nos recuerda que: “Conviene no olvidar el carácter fragmentario y preliminar del material que aquí se traduce. Al tratarse de apuntes, borradores y notas de trabajo, el estilo no posee el

acabado y la pulcritud de los textos publicados por Nietzsche. En ocasiones, las ideas y los argumentos no se desarrollan por completo, algunas frases quedan entrecortadas y a veces la falta de contexto hace difícil saber a qué puede estar refiriéndose su autor.”.¹¹³ Aún así, debido a los temas que se discuten en esta investigación se hace indispensable trabajar sobre estas notas, pensando en los cuadernos como un inmenso laboratorio filosófico repleto de ensayos. J. L. Vermal lo expresa del siguiente modo: “Estamos ante una especie de taller del filósofo en el que aparecen pequeñas notas, esbozos, a veces fragmentos más desarrollados, que muestran del modo más directo la actividad del pensador y que servirían de punto de partida para caminos futuros, a veces transitados y a veces no.”.¹¹⁴ Hay otro aspecto esencial a rescatar, esto es, la posibilidad de ver el proceso de gestación de las ideas de Nietzsche, en este sentido los *Fragmentos póstumos* siempre serán un complemento a la obra publicada, manteniendo la distinción interna respecto del tipo de material que hallamos en los cuadernos de Nietzsche. D. Sánchez Meca lo expresa con estas palabras: “La edición Colli-Montinari ha sido nuestro principal apoyo en este sentido, pues logra distinguir, mediante las oportunas indicaciones, entre el diverso material que se ofrece como *Nachlass*, ya que este material lo integran, sin solución de continuidad, hasta cinco clases distintas de apuntes: esbozos preparatorios (*Vorstufe*) o borradores de pensamientos luego recogidos en las obras publicadas por Nietzsche, anotaciones o extractos que Nietzsche ha realizado al hilo de sus lecturas, reflexiones y desarrollos realizados pero que no fueron luego publicados, aforismos inéditos y variantes de aforismos o de pasajes publicados, etc. El uso de esta taxonomía resulta de gran utilidad, siempre que no se considere como una clasificación canónica y definitiva del complejo material de los manuscritos, y procurando siempre no romper la continuidad genética de las diferentes etapas por las que atraviesa la escritura de Nietzsche.”.¹¹⁵ Como nos recuerda Sánchez Meca, teniendo en mente la labor de una edición crítica: “No es la consecuencia de la comunicación de un mensaje “ideal” extraordinariamente rico, sino de la densa red de interpretaciones que constituyen al texto desde su génesis.”.¹¹⁶

La atención necesaria que se le brindará a las notas póstumas analizadas en las próximas secciones se fundamenta en dos puntos centrales, señalados por estudiosos como W. Stegmaier y S. Rábade. En primer lugar y como bien apunta Stegmaier, es entre las notas póstumas donde se encuentra el esbozo fecundo de un intento de pensar el pensar mismo, a partir de una reflexión en torno a los signos. Nietzsche retoma una

tesis de 1880 en la que el pensamiento es interpretado como un signo, trabaja sobre ella entre noviembre de 1882 y febrero de 1883 y se encuentra en su punto álgido en los cuadernos de los años 1884 y 1885.

En palabras de Stegmaier: “[Nietzsche] Trabajó de modo insólito en su obra en la búsqueda de ‘puntos de partida’ siempre nuevos en un análisis fenomenológico del proceso del pensar, en la medida en que este se deja observar, con un peso especial desde el verano de 1884, durante los trabajos de la cuarta parte de *Así habló Zaratustra*, y deduce de ello también consecuencias para la tarea de la filosofía.”¹¹⁷ Ahora bien, si se pregunta cuál es la razón de no haber publicado estos análisis sobre el pensar, que, de modo directo, son apenas perceptibles en la obra publicada (Stegmaier solo se refiere a un ejemplo claro del análisis de los signos en las obras publicadas: CI, “La “razón” en la filosofía”, 4), la respuesta que brinda este importante estudioso es la siguiente: “Que Nietzsche no haya publicado su análisis – extraordinariamente lleno de desgloses – del proceso del pensamiento, podría deberse a su carácter de análisis, el cual se hacía difícil de insertar en sus últimas obras, que se convirtieron más y más en textos polémicos, quizás también un pensamiento-signo en sí mismo...”¹¹⁸ En nuestra exposición se marcarán momentos en los que se perciben los efectos de este análisis del pensamiento-signo en las obras publicadas y durante la exposición se enfatizará bastante en estas notas dado que es un lugar privilegiado para el esclarecimiento de la tarea filosófica tal y como la va desarrollando Nietzsche.

El segundo punto a remarcar es la gran cantidad de notas póstumas que se ocupan de problemas epistemológicos, que no solo enriquecen las obras publicadas como sucede en muchos otros temas, sino que iluminan el modo de pensar de Nietzsche, aunque estas nunca llegaron a tener una forma definitiva y publicada. A este respecto, el apoyo interpretativo al que recurrimos es a los análisis de S. Rábade sobre el pensar nietzscheano. Dada la importancia que tendrá en estas páginas la comprensión del *pensar* en Nietzsche, la investigación se ocupará de momentos que alumbran el proceder filosófico de nuestro autor y sus implicaciones epistemológicas. Una carta de Nietzsche a su madre nos da buena cuenta de ello:

Uno de estos días me marchó de aquí, y puesto que para los próximos 3 meses me he propuesto reexaminar las cuestiones más sutiles (los problemas de teoría del

conocimiento), pido perdón si durante este período no doy señales de vida ni quiero recibir cartas de nadie. (CO IV, 517, a Franziska Nietzsche, 14 de junio de 1884).ⁱ

Rábade, principalmente un especialista en teoría del conocimiento, en dos ocasiones puntuales que se ocupa del pensamiento nietzscheano se ve en la necesidad de recurrir mayoritariamente y de forma sensata a las notas póstumas. Por ejemplo, en *La razón y lo irracional* indica que: “...en el campo de la teoría del conocimiento (Nietzsche) va a renegar de nociones y categorías que parecían – todas o algunas de ellas – soportes imprescindibles de cualquier intento de comprensión del conocer humano. Textos de contenido parecido a éste abundan en los *Nachgelassene Fragmente*: “No hay ni ‘espíritu’, ni razón, ni pensamiento, ni alma, ni voluntad, ni verdad: todos son ficciones que resultan inútiles.” (vol. 13 pp. 301-302)”.¹¹⁹ Al analizar la importancia del cuerpo en Nietzsche desde el punto de vista cognitivo, Rábade también se ve en la necesidad de acudir a los *Fragmentos póstumos*: “Es en él un problema central [el tema del cuerpo], pero no lo tematizó nunca. (...) Precisamente, casi sólo en *Así habló Zaratustra* se dedica más de una página seguida que trate exclusivamente del cuerpo. Lo habitual son afirmaciones, negaciones, sugerencias... “perdidas”, en su mayor parte, en el bosque de fragmentos que dejó sin publicar.”.¹²⁰

Tanto el punto de vista de Stegmaier como el de Rábade confirman la necesidad de acudir a las notas póstumas en el caso, como es el de esta investigación, que sea imprescindible ahondar en nociones como pensar, conocer y otras que irán presentando los contornos del pensamiento, de qué es, qué puede y cómo se expresa la actividad de pensar en Nietzsche. De todas maneras, desde los póstumos se irán encontrando vías de comprensión que conducen hasta las obras publicadas y desde las obras publicadas se irán precisando y contextualizando problemas de las notas póstumas.

En las páginas siguientes se rastreará el esfuerzo, incompleto y no publicado, de Nietzsche por instalar su reflexión desde el nivel cero de todo pensamiento, en definitiva, intentar acotar la pregunta por el pensamiento mismo. La respuesta ensayada por Nietzsche procura ligar todo el espacio del pensamiento con el trasfondo pulsional, que es para Nietzsche, la realidad más eficiente, más tangible, más persistente de la

ⁱ „...in diesen Tagen geht es fort von hier, und da ich für die nächsten 3 Monate mir eine Revision der allersubtilsten Dinge (der erkenntnistheoretischen Probleme) vorgesetzt habe, so bitte ich zu entschuldigen, wenn ich während dieser Zeit ein vollständiges Stillschweigen beobachte und auch von keiner Seite Briefe haben will.“ (KGB III, 1, p. 510.)

actividad humana. El pensamiento se arraigará en la realidad afectiva y pulsional. Dado el carácter a-lógico de los impulsos se necesitará una instancia intermediaria que logre encarrilar la tarea por antonomasia de la filosofía, la inteligibilidad, el hacer comprensible. Esta instancia legible será identificada con los signos. De aquí la tríada indisoluble: signos-pensamientos-afectos. El núcleo de la exposición serán las notas póstumas donde se hace este ensayo pero para completar la imagen que estamos dando de Nietzsche, será necesario acudir a algunas obras publicadas que conciernen a nuestro tema. Por rigor, no se añaden muchas otras referencias que serían válidas para nuestro esfuerzo pero entendemos que si la exposición logra su cometido, daremos en la clave del grado cero del filosofar de Nietzsche, específicamente del pensamiento maduro de Nietzsche. De ser así daremos con su ‘forma de pensar’, que si bien reviste diversas máscaras, señala su proceder mismo, con su más íntimo compromiso con el pensar. El análisis podrá iluminar desde dentro del pensamiento nietzscheano muchos de sus textos rápida y descuidadamente interpretados o sobre-interpretados bajo el antifaz de algún pensamiento en boga (situación que ha venido pasando, por lo menos, desde la última década del siglo XIX), incluso torciendo la escritura nietzscheana para decir lo contrario de lo que propone el autor.

Cabe siempre la pregunta por la ‘incapacidad’ de Nietzsche para ordenar sus notas. Respecto de este tema suscribimos las siguientes palabras de Janz:

Las entradas en los cuadernos de notas se suceden unas a otras a ritmo acelerado. Y si se intenta elaborar un catálogo temático, al cabo de pocas páginas se han alcanzado ya las dos docenas de epígrafes. Aunque las ideas de Nietzsche giran siempre, más o menos, en torno de las mismas cuestiones fundamentales y revelan, a una mirada global, un ámbito de intereses restringidos, también es cierto, por otra parte, que el filósofo no se detiene más allá de dos o tres apuntes seguidos – desde el epígrafe breve al aforismo, pasando por pequeños esbozos de ensayo – en el mismo tema.

Este desasosiego de pensamiento no es el resultado de algo así como una incapacidad para la concentración. Pertenece, más bien, por el contrario, a la naturaleza de la cosa: el exceso de facetas ofrecidas a una mirada que incide a un tiempo sobre su filosofía y sus consecuencias apenas puede ser adecuadamente captado en una exposición ordenada de modo sucesivo.¹²¹

Cabe también la pregunta respecto de lo que explica en última instancia el que una nota haya sido publicada o no. En ocasiones nos topamos con notas muy elaboradas, por ejemplo, la importante nota escrita en Lenzer Heide bajo el título de *El nihilismo europeo*.¹²² Stegmaier menciona algunas posibles razones para la no

publicación de estas notas, por ejemplo, porque a Nietzsche no le parecían lo suficientemente valiosas para comunicarlas, porque no le parecían lo suficiente maduras para la publicación o porque no consideraba demasiado maduro al lector dado que lo escrito era muy valioso para él. Lo cierto es que no se ha investigado lo suficiente este tema y quizás sea un nuevo reto para la filología nietzscheana, aunque necesariamente se topará con límites irrebasables. Stegmaier menciona algunos ejemplos sobre lo que se mantuvo sin publicar, por una parte se encuentran las “llamadas pruebas científicas del pensamiento del eterno retorno” y sus pensamientos “más agresivos respecto de la raza y la cría (*Züchtung*)”, pero, por otra parte, se encuentran las notas, los esbozos, diferenciaciones y matizaciones – “menos espectaculares pero filosóficamente más instructivas” – respecto de los conceptos de ‘signo’, de ‘pensar’ y de ‘interpretación’.¹²³ Justo hacia estos caminos más enriquecedores del ‘taller filosófico’ de los cuadernos nos dirigimos.

Capítulo 3

LAS RAÍCES AFECTIVAS DEL PENSAMIENTO

El pensar no es aún el acontecer interno mismo,
sino también sólo un lenguaje de signos para
el equilibrio de poder de los afectos.
(FP IV, 1 [28], 1885-1886)ⁱ

El siguiente camino que se recorrerá por algunos escritos y notas de Nietzsche tiene en mente, por una parte, poder reconstruir el esfuerzo nietzscheano por analizar el proceso del pensar desde la incorporación del pensamiento en una teoría de las pulsiones y, por otra parte, la de presentar el carácter experimental del proceder mismo de este filósofo. El énfasis no estará tanto en el comentario de doctrinas ya tomadas como hechas o dadas en el pensamiento nietzscheano, sino en el conflictivo taller filosófico que son sus cuadernos y en algunos momentos de su obra publicada, que puedan brindar luz sobre lo que en última instancia es el modo más radical de entender la filosofía para nuestro autor. Nos toparemos, pues, con un pensador tratando de entender qué sucede cuando pensamos y dónde reside la fuerza de los pensamientos. Esta fuerza es señalada por Nietzsche en una breve y relampagueante frase que dejó escrita entre sus cuadernos: “Los pensamiento son acciones” (FP IV, 1[16]).ⁱⁱ

Desde esta perspectiva, seguimos en la línea marcada tanto por Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?* como por F. J. Ramos en la *Estética del pensamiento*, en el sentido de que no hay un firmamento de los conceptos como afirmaban los primeros y en el ejercicio de la lectura defendida por el proyecto filosófico de Ramos, donde “de lo que se trata es de *sorprender* al pensar en su proceso *concreto* de hacerse con, de crecer junto a (*cunrescere*) y consolidar sus propios pensamientos”.¹²⁴ Este proceso, tal como lo veremos en la escritura de Nietzsche, no está libre de contradicciones. Respecto de lo que podemos identificar como una *genealogía del pensamiento*, se ha de decidir entre lo que se denomina un círculo vicioso o la ruptura de este círculo introduciendo aspectos ajenos al pensamiento como desencadenantes de este o, finalmente, reconocer en el pensamiento nietzscheano lo que serían conceptos límites por inderivables. Tampoco está garantizado el éxito del desarrollo que se

ⁱ „Das Denken ist noch nicht das innere Geschehen selber, sondern ebenfalls nur eine Zeichensprache für den Machtausgleich von Affekten.“ (KSA 12, p. 17.)

ⁱⁱ „Gedanken sind Handlungen“ (KSA 12, p. 14.)

presentará a continuación, sobre todo, teniendo en cuenta que se estudiarán muchas notas póstumas que nuestro autor nunca se decidió a publicar. Pero es justo aquí donde se nos presenta la oportunidad de ver el *ensayo* filosófico nietzscheano con toda su fuerza de experimentación conceptual y entender mejor su proceder más básico y su compromiso íntimo con el pensamiento. En esta búsqueda subterránea se verá cómo el esfuerzo nietzscheano por pensar el pensar tiene en mente un horizonte de potenciación del pensamiento, integrándolo en una realidad rica y compleja, con la capacidad de jugar un papel importante en la transformación del ser humano, y cómo no aflorará en este recorrido la intención de un irracionalista que pretende deslegitimar la razón humana – esto no se verá, sencillamente, porque este no es el afán de nuestro pensador – . Por esto último, entendemos que la cartografía interna al pensamiento nietzscheano que presentamos a continuación, aún no siendo definitiva, es sumamente esclarecedora para aquel que desee reconocer el *grado cero de la filosofía nietzscheana*, su subsuelo.

El planteamiento de este enfoque sería impensable sin el trabajo filosófico del propio Nietzsche, quien como ningún otro pensador no permitió darse comodidades ni lugares de reposo para el pensar, no por mero afán de ‘atletismo intelectual’ sino porque sabía que lo que en el fondo se jugaba es saber quién es ese ser que conoce, cómo ha llegado a ser lo que es y cómo puede transformarse en algo superior. Toda la escritura filosófica nietzscheana, desde este punto de vista, puede considerarse como un ejercicio espiritual, tal y como lo entiende P. Hadot, esto es, como “unas prácticas orientadas a la modificación del yo, a la mejora y transformación del yo” o como “una serie de prácticas destinadas a transformar el yo a fin de que alcance un nivel superior y una perspectiva universal”.¹²⁵ Ahora bien, es necesario matizar, si bien la escritura de Nietzsche es una práctica destinada a la transformación de sí mismo y de su lector, la pretendida universalidad a la que se aspira en los ejercicios espirituales se verá modificada gracias a una transformación de la noción misma de ‘yo’, propia de la escritura de Nietzsche. En el pensamiento nietzscheano no habrá ninguna universalidad, en tanto que postulación de alguna instancia incondicionada ni, por otra parte, habrá un ‘yo’ entendido como algo aislado o atómico. Desde esta perspectiva es que se ha de comprender la admiración de Nietzsche por Bosovich, quien le da argumentos a favor de su lucha contra cualquier *atomismo psíquico*:

Permítaseme designar con esta expresión aquella creencia que concibe el alma como algo indestructible, eterno, indivisible, como una mónada, como un *átomo*: ¡esa

creencia debemos expulsarla de la ciencia! Dicho entre nosotros, no es necesario en modo alguno desembarazarse por esto de “el alma” misma y renunciar a una de las hipótesis más antiguas y venerables: cosa que suele ocurrirle a la inhabilidad de los naturalistas, los cuales, apenas tocan “el alma”, la pierden. Pero está abierto el camino que lleva a nuevas formulaciones y refinamientos de la hipótesis del alma: y conceptos tales como “alma mortal”, y “alma como pluralidad del sujeto” y “alma como estructura social de los instintos y afectos” desean tener, de ahora en adelante, derecho a la ciudadanía en la ciencia. (MBM, 12).ⁱ

Retomemos el texto de P. Hadot señalado en la *Introducción*, cuya tesis central expone que en el origen de toda actividad filosófica hay una elección por determinado modo de vida. Hadot describe esta opción vital-intelectual como una “compleja interacción” entre tres elementos: 1) la reacción crítica frente a otras opciones vitales, otras ‘formas de vida’; 2) la “visión global” que se defiende respecto del modo en que se vive, es decir, las creencias generales que determinan el modo en que vivimos (o entendemos que se debería vivir) y de comprender el mundo; 3) por último, la decisión misma, la elección voluntaria de una opción vital. La opción que resulta de estos tres elementos, que no son un “apéndice accesorio” a la actividad filosófica, condicionan, hasta cierta medida, tanto la doctrina misma como el modo en que esta puede enseñarse.¹²⁶ En el esquema hadotiano lo que podemos considerar como ‘visión global’ es justamente lo que resulta de la *vivencia de integridad*, será esta vivencia, tanto en su exuberancia como en sus imposibilidades, lo que movilice la elaboración cada vez más matizada de una teoría de las pulsiones, además de ser la experiencia que obliga a que el pensar se haga cargo de sus raíces afectivas. Es esta defensa de la integridad lo que también mueve el afán perspectivista y la defensa del arte del matiz. Nietzsche tendrá problemas a la hora de distinguir con precisión lo que entiende por ‘signo’, lo que entiende por ‘afecto’ y lo que entiende por ‘pensar’, cada una de estas nociones se

ⁱ „...lehrte Boscovich dem Glauben an das Letzte, was von der Erde „feststand“, abschwören, dem Glauben an den „Stoff“, an die „Materie“, an das Erdenrest- und Klümpchen-Atom: es war der grösste Triumph über die Sinne, der bisher auf Erden errungen worden ist. – Man muss aber noch weiter gehn und auch dem „atomistischen Bedürfnisse“, das immer noch ein gefährliches Nachleben führt, auf Gebieten, wo es Niemand ahnt, gleich jenem berühmteren „metaphysischen Bedürfnisse“ – den Krieg erklären, einen schonungslosen Krieg auf’s Messer: – man muss zunächst auch jener anderen und verhängnissvolleren Atomistik den Garaus machen, welche das Christenthum am besten und längsten gelehrt hat, der *Seelen-Atomistik*. Mit diesem Wort sei es erlaubt, jenem Glauben zu bezeichnen, der die Seele als etwas Unverilgbares, Ewiges, Untheilbares, als eine Monade, als ein Atomon nimmt: *diesen* Glauben soll man aus der Wissenschaft hinausschaffen! Es ist, unter uns gesagt, ganz und gar nicht nöthig, „die Seele“ selbst dabei los zu werden und auf eine der ältesten und ehrwürdigsten Hypothesen Verzicht zu leisten: wie es dem Ungeschick der Naturalisten zu begegnen pflegt, welche, kaum dass sie an „die Seele“ rühren, sie auch verlieren. Aber der Weg zu neuen Fassungen und Verfeinerungen der Seelen-Hypothese steht offen: und Begriffe wie „sterbliche Seele“ und „Seele als Subjekts-Vielheit“ und „Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte“ wollen fürderhin in der Wissenschaft Bürgerrecht haben.“ (KSA 5, pp. 26-27.)

remite a la otra, por eso nos referimos a una *tríada indisociable*. En esta late el esfuerzo de una genealogía del pensamiento, idea que, como veremos, estaba en agenda por lo menos desde *Humano, demasiado humano*. Se ha de entender la precariedad de los esfuerzos genealógicos nietzscheanos, no es posible referirnos a una *genealogía del pensamiento* a secas, sino en todo caso a un trabajo de investigación encaminado *hacia* una genealogía del pensamiento. Deberíamos tomar, pues, las mismas precauciones que Nietzsche tomó al titular su obra de 1887 *Zur Genealogie der Moral* y no *Die Genealogie der Moral*, es decir, la preposición ‘zu’ añade direccionalidad, lo cual haría más propia la traducción como *Para una genealogía de la moral*, incluso, *Hacia una genealogía de la moral*. La traducción clásica al castellano como *La genealogía de la moral* nos hace perder este matiz de ensayo, tentativa, provisionalidad pero también horizonte y meta. Lo que se estudiará a continuación no son más que *elementos para una genealogía del pensamiento*.¹²⁷ Se comenzará por investigar la noción de ‘signo’, para luego adentrarnos en el campo semántico de la realidad afectiva, que va desde los instintos hasta la hipótesis de la voluntad de poder y que quedará intrínsecamente unida a la noción de pensar.

3.1. Signos del pensamiento

El problema del signo en Nietzsche es el modo de abordar el problema filosófico básico de la inteligibilidad. Los signos serán aquello que se da a leer, siendo algo que expresa determinada realidad o determinado proceso, en definitiva, determinada experiencia. Al referirnos a la tríada signos, pensamientos y afectos, lo que pretendemos es evitar la atomización de estos elementos. Parte de la crítica nietzscheana del signo está dirigida a la pretensión de la autonomía del pensamiento respecto de la experiencia tanto afectiva como corporal. Por esta razón, comenzaremos por lo que sería una crítica a una lógica preponderantemente formal.

3.1.1. *Lógica*

Un modo de adentrarse en la relación entre filosofía y signos, tal y como se expone en la obra de Nietzsche, es comprendiendo su parecer respecto del estatus de la lógica. Este queda evidenciado en la nota 34 [249] de 1885, la cual comienza con las siguientes palabras:

El modelo de una *ficción* completa es la lógica. Aquí se fantasea [*erdichtet*] un modo de pensar en que un pensamiento es puesto como causa de otro pensamiento; se prescinde de todos los afectos, de todo sentir y querer. Cosas así no se encuentran en la realidad: ésta es indeciblemente diferente, complicada. (FP III, 34 [249]).ⁱ

Lo primero que sale a relucir es la descripción de la lógica como un modelo puro y completo de lo que es una ficción, un modelo que no diciendo nada del mundo crea su propio dominio con sus propios elementos y reglas para dar cuenta de las estructuras de las inferencias y deducciones. Esto no le impide tener pretensiones de describir la realidad. La lógica se convierte en modelo de la ficción porque no depende en nada de la realidad, no surge de unos supuestos datos de la realidad, ni describe o corresponde con algo que se dé en esta. Aquí ‘lógica’ se interpreta como aquello que es independiente de la experiencia.

G. Abel le reprocha a Nietzsche el no hacer la distinción entre *lógica formal* y *lógica filosófica*. De modo sucinto, Abel expresa que, mientras la psicología se ocupa del ‘mundo interior’ y las ciencias naturales del ‘mundo exterior’, la filosofía no se ocupa de las cosas *en* el mundo, ya sea del ‘mundo interno o externo’. La filosofía se ocupa de aquello que llega a ser lo que consideramos como realidad, de cómo llega el mundo a convertirse en un mundo de tales o cuales propiedades. Los procesos y experiencias que determinan lo que es el mundo serían, pues, los objetos de atención del filosofar. Escribe Abel: “La filosofía no se ocupa de un mundo de los hechos, sino de la realización (*Zustandekommen*) de los hechos.”¹²⁸ La filosofía se ocuparía de los límites del mundo (en el sentido de Wittgenstein). Para Abel, este límite – que también es una estructura – es previo a la experiencia empírica. Con claras reminiscencias kantianas,

ⁱ „Das Muster einer vollständigen *Fiction* ist die Logik. Hier wird ein Denken *erdichtet*, wo ein Gedanke als Ursache eines anderen Gedankens gesetzt wird; alle Affekte, alles Fühlen und Wollen wird hinweg gedacht. Es kommt dergleichen in der Wirklichkeit nicht vor: diese ist unsäglich anders complicirt.“ (KSA 11, p. 505.)

Abel define la *lógica filosófica* como esta estructura previa. De este modo, se aclara que la lógica filosófica no es ni un lenguaje o pensamiento formal ni una lógica entendida como el proceso de llegar a una conclusión a partir de unas premisas. Esta doble distinción entre lógica filosófica y lógica formal gana fortaleza en el empeño de esclarecer lo que sea la experiencia. La lógica formal, como doctrina preocupada por la deducción a partir de premisas y de la validez formal de estas, no aclara ni lo real (*die Wirklichkeit*) ni cómo se dan nuestras experiencias, la lógica filosófica, en cambio, “se ocupa de las estructuras y procesos en los cuales se realiza nuestra experiencia como una experiencia determinada, como tal o cual acontecimiento”.¹²⁹ La lógica filosófica incorpora a la reflexión la preocupación por las condiciones de la génesis de los objetos de la experiencia, dado que estos nunca están dados de modo puro. Escribe Abel al respecto: “Todo lo que, en definitiva, *puede* ser un objeto de la experiencia solo puede serlo *dentro* de los esquemas con los cuales hablamos, pensamos, sentimos el mundo, a las otras personas y a nosotros mismos.”.¹³⁰ El presupuesto del que se parte en este caso es el siguiente: hay ciertas estructuras (esquemas) que tienen que estar como factor posibilitante en toda experiencia, tanto del llamado mundo interior como del exterior, y en nuestros actos como pensar o hablar. El acento no está puesto en la validez o consistencia formal de los enunciados sino en la aclaración de los aspectos condicionantes que permiten, en definitiva, que sea posible para determinada especie, nosotros seres humanos, tener experiencias.¹³¹ Esta vía de preocupación lógico-empírica, de la génesis de la experiencia, conduce directamente a una serie de problemas a los que se aluden en el trabajo de Nietzsche, mientras que la crítica a la lógica formal será persistente sobre todo en la medida en que se la tome como criterio de la Realidad o como criterio único de la verdad.¹³²

El fuerte énfasis trascendentalista de Abel ha de manejarse con cuidado a la hora de entender el planteamiento nietzscheano, dada la ausencia de instancias trascendentales previas y válidas para todo los casos que condicionen aquello que puede ser objeto de la experiencia. Ahora bien, al seguir la argumentación de Abel, lo que se entiende como previo a la experiencia no es más que la descripción, el modo, en que, de hecho, se da el conocer y el actuar humano para Nietzsche. La respuesta de Abel, fundamentándose en Nietzsche, es que todo aquello que pueda ser objeto de la experiencia solo llega a ser por medio de esquemas interpretativos, que están siempre pre-supuestos en nuestro acceso pensante y lingüístico al mundo; de hecho, referirse a

una realidad ajena a estos esquemas es, desde esta consideración, imposible. De esta manera, la crítica a la lógica en el pensamiento de Nietzsche se limita a la crítica del “logicismo y al logocentrismo, en el sentido de un pensamiento formal”.¹³³ Este tipo de lógica presupone que, en primer lugar, tenemos un criterio de la realidad y, en segundo lugar, que este criterio es algo estable y fijo.

Es posible referirse a una experiencia del conocimiento y no ya al condicionamiento previo de la experiencia. La experiencia del conocimiento arraigada en el quehacer humano, posibilitadora de la imagen que los seres humanos han llegado a tener de sí, es descrita de modo insistente y desde varios enfoques a lo largo de la obra filosófica nietzscheana. La importancia de los acercamientos a la experiencia del conocimiento, y es a esto a lo que invitan las palabras de Abel sobre la *lógica filosófica* frente a la *lógica formal*, se dirige a un estudio más amplio sobre el hacer humano, sus raíces y sus efectos. Los modos de conocer afectan lo que se conoce y quien conoce es afectado por esta misma actividad. La relación entre quien conoce y lo conocido establece una mutación tanto de lo primero como de lo segundo. Por lo cual, no hay nada que se pueda conocer sino es mediante la transformación del que conoce. La radicalidad del planteamiento nietzscheano apunta hacia una disolución entre dos polos claros y precisos que tradicionalmente han sido nombrados como ‘sujeto’ y ‘objeto’ y hacia una reconsideración del acto mismo de pensar en sus diferentes facetas. Más que referirse a un ámbito trascendental, habría que apuntar al predominio de la experiencia singular en Nietzsche. Esta experiencia singular que no puede ser descrita de modo previo es lo que ni siquiera llega a *rozar* la lógica, tomando en consideración los matices señalados, específicamente la lógica formal. Pero ya el tener experiencias implica haber entrado en el proceso de la ‘invención’ o ‘poietización’. Es decir, la experiencia no es algo simple e inmediato sino que es necesario construir la posibilidad misma de tener experiencias. Construcción que coincide con el hecho mismo de tener experiencias. El matiz de G. Abel es válido siempre y cuando no se pretenda concluir que la investigación nietzscheana, de cómo llegan a darse las experiencias, dependa, en sentido estricto, de una lógica trascendental *a priori*. A lo sumo, si se insiste en la viabilidad del término *trascendental*, el término tendría que pasar por una modificación en la cual las pretensiones *a priori* serían fuertemente rebajadas, dado que todas las ‘estructuras’ que pueda ir adquiriendo el conocer humano son producto de una larga incorporación de interpretaciones (“errores”) del ser humano en su bregar con el resto

de la naturaleza, a partir de sus propias características en tanto que ser corporal e histórico.

Un segundo punto a señalar es el carácter de producto o creación de la lógica. Escribe Nietzsche que en la lógica (ese modelo prototípico completo) se lleva a cabo un trabajo de *invención*. La lógica no es algo que esté dado o que tenga una validez epistemológica independientemente de la creación humana. Por esta razón, se utiliza el verbo *erdichten* (inventar, fingir, poetizar), que expresa la actividad poético-creadora del conocimiento humano. No se trata de poesía, en tanto que género literario, ni de extender un acto literario metafóricamente al resto de los actos humanos, sino del aspecto *constructivo* del conocer humano. No hay una lógica a la que el hombre aspire sino que hay un modelo creado por el hombre al que se denomina lógica.

Para Nietzsche será ilegítima la postulación de una causalidad lineal entre pensamientos, esto es, que el pensamiento A conduzca al pensamiento B. Dado que se trata de una simplificación en la que un proceso más complejo es reducido, en primer lugar, a pensamientos singulares, y, en segundo lugar, estos pensamientos-átomos son interrelacionados entre sí bajo el modelo de una causalidad simple. El movimiento simplificador es doble: atomización sesgada de un proceso complejo y esquematización lineal de los elementos. Tanto el escenario o estructura donde se da un movimiento causal lineal como los elementos que forman ese escenario son ya productos de la capacidad creativa-interpretativa que se pone en marcha siempre que se conoce. El análisis de los elementos y la síntesis – o la reunión de estos elementos en un conjunto más amplio y coherente – se ven marcados por ser productos de una actividad. La designación de *superficial* que Nietzsche suele adjudicarle a las interpretaciones ‘racionalistas’ del proceso del pensar, se debe a que según él estas solo se ocupan de los efectos secundarios; toman una mínima parte de un proceso complejo y lo interpretan como el proceso mismo.¹³⁴ La lógica permanece anclada en la *superficie* de un problema, en cuyo seno anidan diversas instancias de distintas procedencias que no son ni meramente de naturaleza pensante ni manipulables del todo por un sujeto autónomo de conocimiento. La lógica es una sinécdoque, donde se toma la parte por el todo y la parte tomada es ya interpretación. Si es posible tomar la parte legible del proceso del pensamiento, como pensamiento-átomo A o B, introduciendo una linealidad entre estos átomos, esto se debe a que ya ha acontecido una serie de simplificaciones. En la

concatenación de pensamientos se pasa por alto el entramado mismo desde donde surgen los pensamientos, es decir, se toman como entes autónomos y simples, para luego, relacionarlos con otros pensamientos, también autónomos y simples. El giro “aquí se *fantasea* (o *inventa*) un modo pensar” expone con claridad que el pensamiento no se agota en esta forma o modo de pensar, lo cual deja la puerta abierta a que hayan otras formas de organizar, disponer, construir modos de pensar. Cabe, pues, la pregunta por qué tipo de complejidad o realidad más profunda subyace a los efectos superficiales del pensamiento lógico, es decir, ¿hacia dónde hay que dirigir la mirada para indagar sobre el entramado real desde donde surgen los pensamientos?

El tercer punto destacable son las palabras de Nietzsche respecto de aquello que se pasa por alto en el proceso de invención y simplificación, esto es, “se prescinde de todos los afectos, de todo sentir y querer”. Al desligar los pensamientos del entramado desde donde surgen y son posibles se logra manipularlos como entidades aislables. Para lograr esto, es necesario llevar a cabo una abstracción, en la cual se separa el pensar, dando por sentado que esto es posible, de los vínculos afectivos y de los sentimientos que acompañan un pensamiento (agrado, desagrado, placer, displacer, etc.), desligando los pensamientos de la fuerza misma que los acompaña. En estas líneas se afirma que estudiar qué sea un pensamiento implica traer una diversidad de elementos complejos y de relaciones con instancias que no son precisamente de naturaleza pensante; se anuncia que lo que no se atiende son los *afectos*, aquello que es caracterizado por un sentir y un querer.

Se ha de tomar en consideración la frase: “Cosas así no se encuentran en la realidad: ésta es indeciblemente diferente, más complicada.” (34 [249]). Lo que describe la lógica en su concatenación de pensamientos es algo completamente distinto de lo que sea lo real (*die Wirklichkeit*), de ahí su ficcionalidad. La idea de que el ser humano simplifica o esquematiza procesos que son más complejos no es una alusión a cierto agnosticismo filosófico ni pretende desvirtuar el esfuerzo del conocimiento humano mismo. En cambio, de lo que se trata es de abordar teóricamente dos problemas. En primer lugar, la afirmación de que las formas de conocimiento tienen una historia y una génesis que parte desde una actividad ficcionalizante, que ha permitido tanto las imágenes del mundo que el ser humano ha forjado como la posibilidad del ser humano mismo tal y como ha sido concebido. En segundo lugar, el

intento por desembarazarse de la ontologización del análisis mismo del conocimiento; ni se parte de instancias previas a la experiencia ni se accede a una experiencia prístina y previa de la realidad, previa a la mirada afectiva y axiológica del interpretante: se intenta exponer y evitar la *tentación realista* y pensar en consecuencia con esta exigencia. Cualquier pretensión o *tentación realista* quedará fuera de juego para Nietzsche, es decir, la tentación de desplazar las invenciones de la mente humana a la realidad en sí misma, de dar cuenta de lo real de una vez y por todas. ¿Con qué podría corresponder, entonces, la lógica cuando se pretende a través de ella describir la realidad, cuando se pretende dar el *paso ontológico*? Con su propia imagen, su propia invención.

La mirada examinadora del pensamiento de Nietzsche hará que cada argumento con pretensiones ontológicas previas a la experiencia y desde el punto de vista de lo incondicionado sea estudiado desde sus fundamentos perspectivistas, parciales y condicionados, resaltando su dependencia de los esquemas interpretativos que se ponen en juego cada vez que el ser humano se da a la tarea de conocer. El análisis se aferra en desentrañar “los modos de funcionar de nuestros esquemas interpretativos efectivos”, desde los cuales pensamos y hablamos y no en tomar como realidades independientes ni “a objetos abstractos” ni a “esencialidades ideales”.¹³⁵ Esta será la línea de estudio de los signos en Nietzsche, llegando a comprender tanto su naturaleza como su efectividad solo en relación con los modos de conocer, con los modos en los que podemos tener experiencias. La presencia del signo en la reflexión que lleva a cabo Nietzsche en sus cuadernos es esencial porque es con signos y no con ‘cosas en sí’ con lo que el ser humano tiene que habérselas en sus procesos cognitivos.

En contraste con la simplicidad de la lógica como concatenación de pensamientos, lo real (*Wirklichkeit*) se describe como algo muy distinto y más complicado. La lógica formal es un modelo, que implica una previa interpretación sobre los acontecimientos en cuestión, en este caso el orden y concatenación de los pensamientos, mientras que con la expresión ‘lo real’ se describe un trasfondo efectivo. Por lo real (*Wirklichkeit*) no se ha de entender un mundo en sí, nouménico, al que aspiramos pero no logramos conocer, sino el trasfondo productivo de todo lo que está siendo. Es posible extraer de la argumentación del propio Nietzsche que, si la lógica no se da en lo real (*in der Wirklichkeit*) y esta hace abstracción de lo afectivo, lo real y el

ámbito de los afectos quedan vinculados. Si la lógica no roza lo real y parte del proceso ignorado son los afectos, podría, sin agotar tampoco la complejidad de procesos que transcurren a un nivel infra-consciente, hacerse *el ensayo de pensar el conocimiento desde su raigambre afectiva y ver enriquecida la interpretación que se da de los procesos pensantes y específicamente cognitivos*. Así será, dado que no hay experiencia sin coloración afectiva, la cual compromete al observador de determinada manera siempre que se dirige hacia un objeto. He aquí, *in nuce*, el horizonte que vislumbra Nietzsche, el cual es ignorado desde la *abstracción* (luego se dirá “castración”) del intelecto de su entramado complejo. El pensar y los diversos modos de conocer han de enfrentarse a una realidad más compleja y rica que la de aquel que solo descubre o conoce lo que previamente ha puesto en las cosas.

Ante la posición nietzscheana no cabe la pregunta por el orden previo al proceso de conocimiento, no hay realismo a secas, ni metafísico, ni gnoseológico.¹³⁶ Pero, a su vez, no deja de señalar la complejidad de los procesos mismos que simplificamos al interpretar. Ciertamente no hay hechos, como cápsulas que esperan ser recogidas en un territorio neutro, pero tampoco hay interpretaciones que surgen del vacío. Lo real, como se designa a este entramado, apela tanto a la profundidad de lo que subyace a todo acto cognitivo como a lo que se expone en la superficie, a modo de signo. La palabra alemana que utiliza Nietzsche es *Wirklichkeit*, la cual permite la relación con *wirken*, es decir, producir efectos. Las simplificaciones son el producto activo de un proceso de invención pero a partir de unos efectos *reales*, es decir *efectivos*, que mueven y disponen la propia capacidad pensante del ser humano.

De las primeras tres oraciones de la nota 34 [249] se siguen las siguientes conclusiones: el modo de disponer el pensamiento en tanto que pensamiento lógico formal (como concatenación de pensamientos simples y atomizados) es un modelo de ficción *pura*, ajeno a la experiencia de la cual brota. Esto se debe a la separación del pensar del entramado afectivo-pulsional del cual surge, por esta razón no afirma nada sobre lo real. El tema es más complejo que el acto simplificador de traspasar los resultados de determinado proceso cognitivo a lo real mismo. La nota continúa de la siguiente manera:

Debido a que nosotros ponemos aquella ficción como *esquema*, es decir, *filtramos* el acontecer fáctico en el pensamiento, por así decirlo, mediante un aparato de simplificación: logramos una *escritura de signos* y una *comunicabilidad* y *perceptibilidad* de los procesos lógicos. (FP III, 34 [249]).ⁱ

El acto de invención logra producir esquemas, filtros, a través de los cuales el pensamiento logra simplificar la complejidad del acontecer real. La ficción no es algo pasivo o descartable como ilusorio, sino que se trata, en palabras de F. J. Ramos, de una verdadera *ficción ontológica*, en donde el agarre ficcional (la simplificación, la esquematización) logra asir, enmarcar, un apartado de “realidad”.¹³⁷ Lo que está en juego son los modos en los que el ser humano hace inteligible lo real desde su constitución, desde el modo en que convierte en cognoscible aquello a lo que se enfrenta. La lógica, como ficción, *esquematiza*, es decir, organiza de cierta manera un material ajeno, en sí mismo, a un orden categorial. El esquematizar es un ejercicio de *simplificación*, de *filtro*.

Para Nietzsche conocer es traer lo desconocido a lo conocido, poner algo en una relación de condición. La ficción logra hacer conocido, comprensible, un material que no lo es. Más que criticar nuestras pretensiones de conocimiento, este texto presenta el modo en el que el ser humano *construye* su conocimiento. Es por esta razón que es posible referirse al aspecto *confabulador* de la mente humana.¹³⁸ La precaución nietzscheana es la de no confundir estos esquemas con lo real en sí mismo. Gracias a este aspecto inventivo del ser humano se hacen posibles determinadas experiencias cognitivas, diversas maneras de conocer, que van de la mano de la fijación de determinadas maneras de ser.

La lógica filosófica, a la cual se refería Abel, nos parece adecuada para describir lo que Nietzsche pone en juego en esta nota póstuma. De la crítica a la lógica formal y su abstracción de lo real se pasa a la explicación de cómo la capacidad *inventiva* del conocer humano posibilita determinadas *experiencias*. De este modo, por medio del ejercicio activo de la esquematización, se logran tres instancias necesarias para tener experiencias tal y como se entiende y se ha entendido la experiencia de ser humano. En primer lugar, una *escritura de signos*, que permite la legibilidad de lo real y, por lo

ⁱ „Dadurch daß wir jene Fiction als *Schema* anlegen, also das thatsächliche Geschehen beim Denken gleichsam durch einen Simplifications-Apparat *filtriren*: bringen wir es zu einer *Zeichenschrift* und *Mittheilbarkeit* und *Merkbarkeit* der logischen Vorgänge.“ (KSA 11, p. 505.)

tanto, su manipulación, a través de la formulación de nexos de sentidos entre lo que de por sí no tiene ni sentido intrínseco ni vinculación extrínseca necesaria, así, por ejemplo, la palabra escrita ‘verde’, su sonido acústico y la percepción que se ha determinado como tal. El signo es algo que se comprende y se utiliza no en un registro privado sino en un ámbito público, reconocible. Lo que conduce al segundo punto que permite la acción inventiva del ser humano, la *comunicabilidad*. Los signos forjados por el hombre permiten la comunicación, la interrelación entre los hombres, su interacción y cooperación, esencial para su desarrollo vital. Por último, el texto se refiere a la *perceptibilidad*. Lo perceptible es resultado del proceso del conocimiento humano, a partir de su constitución física, las redes sociales, políticas, históricas y lingüísticas que lo sostienen. *Entender, hablar y sentir* se estudian como fenómenos temporales de cuya génesis podemos dar cuenta, no como un origen simple y milagroso, pero sí como resultado del empeño del ser humano en el camino de hacer un mundo inteligible para su desarrollo.

La importante nota 34 [249] continúa del siguiente modo:

Así que: considerar el acontecer espiritual, *como si correspondiera al esquema de aquella ficción regulativa*: ésta es la *voluntad fundamental*. Donde hay “memoria” ha dominado esta voluntad fundamental. – En la realidad no hay ningún pensamiento lógico, y ningún principio de la aritmética y la geometría puede estar sacado de ella, porque no tiene lugar en absoluto. (FP III, 34 [249]).ⁱ

Estamos frente a un problema interpretativo respecto del pensar en su grado más básico, que implica tanto el pensamiento de sí como el pensamiento de lo externo, esto es, cualquier concatenación posible de pensamientos, cualquier ‘acontecer espiritual’. Una *ficción regulativa*, de este modo se nombra al esquema que inventa la lógica. Se trata de ficciones que posibilitan un determinado lenguaje, la posibilidad de intercambiar signos con otros y la posibilidad de percibir un suceso en suma complicado. Tomamos la ficción regulativa, dado que posibilita determinadas experiencias, *como si* coincidiera con el pensar mismo. Lo que entra en juego en este punto es una *voluntad fundamental*; hay una interpretación que tiende a imponerse, la cual es fundamental en la medida en que permite o abre una serie de otras

ⁱ „Also: das geistige Geschehen zu betrachten, *wie als ob es dem Schema jener regulativen Fiktion entspräche*: dies ist der Grundwille. Wo es „Gedächtniß“ giebt, hat dieser Grundwille gewaltet. – In der Wirklichkeit giebt es kein logisches Denken, un kein Satz der Arithmetik und Geometrie kann aus ihr genommen sein, weil er gar nicht vorkommt.“ (KSA 11, p. 505.)

interpretaciones. En este punto, es la lógica formal lo que se está analizando desde sus pretensiones, esto es, no solo se afirma que se trata de una invención sino que, además, está impulsada por una *voluntad fundamental*. Detrás de todo pensamiento, de toda creencia, de toda interpretación filosófica, artística, religiosa, etc., se encuentran impulsos fundamentales. Es en esta *voluntad fundamental* donde reside la fuerza que mantiene una interpretación como preferente, incluso, como la que ha de considerarse como *correspondiente* a lo real mismo. Por eso se afirma que donde hay memoria se ha impuesto una voluntad fundamental. La palabra ‘memoria’ está entrecomillada, lo cual avisa al lector que un uso muy determinando va a tener lugar, que recoge lo anteriormente dicho respecto de la *escritura de signos*, la *comunicabilidad* y la *perceptibilidad*. La memoria también es un producto que solo llega a ser gracias a la actividad esquematizante del conocer humano y a la producción de signos que hacen posible la experiencia de sí mismo y de los demás. Si la lógica no es más, pero tampoco menos, que una invención, no ha de sorprender la contundente frase que afirma que: “En la realidad no hay ningún pensamiento lógico.”. Pero, aún sin existir funciona, en el sentido de lograr, mediante la simplificación, dar por conocido “el acontecer fáctico”. La lógica no *se da* (*vorkommen*), por lo cual inferir de ella los principios de, por ejemplo, la geometría o la aritmética es instalarse en la profunda irrealidad del material tratado. La lógica se toma como el paradigma, el prototipo, de construcciones racionales porque en ella se intenta transparentar el proceso mismo del pensamiento y se toma como el elemento básico presente en otras formas de conocimiento. Estamos ante el intento de socavar las pretensiones de transparencia de lo que se presupone más puro y a la vez más fundamental y presente en otras formas de pensamiento.

Las siguientes palabras de Nietzsche avisan sobre su actitud gnoseológica:

Es distinta mi posición con respecto a la ignorancia y a la incertidumbre. (FP III, 34 [249]).ⁱ

Nietzsche se relaciona de modo distinto frente a lo no-conocido y a la no-certeza. Este ‘distinto’ hay que pensarlo desde el pensamiento influenciado por Kant; lo que se enfatiza es el proceso mismo de conocer. Por esta razón no ha de contraponerse *ficción* a algo que no sea ficticio, sino que se pretende explicar los actos interpretativos

ⁱ „Ich stehe anders zur Unwissenheit und Ungewißheit.“ (KSA 11, p. 505.)

que posibilitan el conocimiento mismo. El análisis pretende partir desde este punto para entonces, y solo entonces, plantear la posibilidad de un cambio en las formas de pensar. No se trata de un nihilismo gnoseológico y menos aún de un divertimento que pone al desnudo la falta de auto-fundamentación del conocimiento, sino del ojo atento que vincula el conocimiento a otras partes integrales de la existencia. Afirma Nietzsche:

No es mi preocupación que algo siga siendo desconocido; *me alegro* de que, más bien, pueda haber una especie de conocimiento y admiro la complejidad que lo hace posible. (FP III, 34 [249]).ⁱ

No estamos frente a la defensa o postulación de alguna instancia ajena a la experiencia, de una ‘cosa en sí’ o noumeno o, como afirmaba en un escrito temprano, de una ‘x’ desconocida.¹³⁹ Este tipo de dualismo entre lo cognoscible y lo incognoscible no es operativo en el pensamiento maduro de Nietzsche. *A lo que se apunta es a la complejidad del pensar, a la descripción de cómo efectivamente conocemos y a la posibilidad de llevar el análisis (la tarea de pensar el pensar) al encuentro del acontecimiento ‘pensar’, en el intento de proponer un cambio en los hábitos de pensamiento.* No otra cosa se intenta en esta valiosa nota póstuma que trata de explicar este *posibilitamiento*:

El medio es: la introducción de ficciones completas como esquemas, con las que nos imaginamos el acontecer espiritual más simple de lo que es. (FP III, 34 [249]).ⁱⁱ

Estas ficciones no deben tomarse como la descripción completa del pensar, siendo trasladadas sin miramientos críticos a la realidad, sino que deben ser analizadas por el filósofo.

Los tres resultados de la inventiva humana, que se convierten en posibilitadores de la *experiencia*, se reúnen en la formación de la memoria. Desde esta sedimentación nutrida por una *voluntad fundamental* es posible la experiencia o, por lo menos, ha sido posible la experiencia humana. Lo que posibilita la memoria es la “abreviación (*Abkürzung*) de un proceso espiritual en un *signo*. La escritura de signos”:

ⁱ „Nicht, daß etwas unerkant bleibt, ist mein Kummer; ich *freue mich*, daß es vielmehr eine Art von Erkenntniß geben *kann* und bewundere die Complicirtheit dieser Ermöglichung.“ (KSA 11, p. 505.)

ⁱⁱ „Das Mittel ist: die Einführung vollständiger Faktionen als Schemata, nach denen wir uns das geistige Geschehen einfacher denken als es ist.“ (KSA 11, p. 505.)

La experiencia sólo es posible con la ayuda de la memoria: la memoria sólo es posible gracias a que se abrevia un proceso espiritual en un *signo*.
La escritura de signos. (FP III, 34 [249]).ⁱ

El signo como lo legible permite la identificación y la re-identificación de uno consigo mismo pero esto solo puede darse a través de la publicidad compartida de los signos. La escritura de signos es posibilitadora. La nota comentada termina con la siguiente frase: “*Explicación*: es la expresión de una cosa nueva mediante los signos de cosas ya conocidas.”.ⁱⁱ La simplificación que se expresa mediante un pensamiento se hace legible en tanto que signo, a través del cual se toma algo complejo como simple y se puede vincular a otro signo. Como bien señala J. Simon, la escritura de signos es productiva, permitiendo nuevas maneras de expresión.¹⁴⁰ Este aspecto productivo es algo más que *explicación*, es lo que se denominará *interpretación*. Este punto es esencial para entender las consecuencias del cambio en el modo de pensar que implica introducir la noción de interpretación tal y como se encontrará en la obra de Nietzsche, dado que se contrastará justo con esta noción de explicación, donde lo que se explica es dependiente de lo ya conocido y así se va sedimentando toda una serie de creencias. El rol de la lógica tiene la importancia de exponer el problema que Nietzsche quiere presentar, justo en el lugar donde al parecer tendría que darse un fundamento más claro para todo intento del pensamiento. Escribe W. Stegmaier: “En la simplificación del acontecimiento que llamamos ‘pensar’, no se trata tanto de una abstracción en el sentido de la formación de conceptos cada vez más ‘elevados’ sino en el disponer en signos cada vez más ‘cortos’, no de un orden jerárquico de conceptos como se pretende en un ‘sistema’ ontológico, sino de un aligeramiento y aceleración de la calculabilidad, de la “abreviación” ”.¹⁴¹

Nietzsche enfatiza el carácter signico de los pensamientos. El texto apunta a las dos siguientes preguntas: ¿cómo es posible tener una experiencia? y ¿cómo es posible conocer algo? Siendo la respuesta para ambas preguntas, por medio de signos que son el producto de nuestra actividad interpretativa. Pero queda una pregunta fundamental: ¿qué debemos entender por ‘lo real’ que queda sustraído en las pretensiones lógicas? Y es en este punto donde la importancia de la interpretación cobra toda su relevancia. En

ⁱ „Erfahrung ist nur möglich mit Hülfe von Gedächtniß: Gedächtniß ist nur möglich vermöge einer Abkürzung eines geistigen Vorgangs zum *Zeichen*. Die Zeichenschrift.“ (KSA 11, p. 505.)

ⁱⁱ „*Erklärung*: das ist der Ausdruck eines neuen Dinges vermittelt der Zeichen von schon bekannten Dingen.“ (KSA 11, p. 505.)

un cuaderno escrito entre el otoño 1885 y la primavera de 1886, Nietzsche tantea con este título para una futura obra “*La voluntad de poder*. Intento de una nueva interpretación de todo acontecer” (FP IV, 1 [35]) („*Die Wille zur Macht*. Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens. Von Friedrich Nietzsche.“ (KSA 12, p. 19.)). La noción de la voluntad de poder, como se verá, ha de comprenderse desde este entramado signico-interpretativo-esquematizante en relación con aquello que es interpretado.

3.1.2. *Historia del surgimiento del pensamiento*

El carácter interpretativo de todo acontecer está enraizado en el modo en que conoce el ser humano y el resultado de ese proceso es una escritura de signos, que si bien no son vicarios de tal o cual cosa, en términos aislados, tampoco son signos de nada. Son signos *efectivos*, en la medida en que son simplificaciones de las expresiones de lo real. El modelo que se está criticando supone basar el conocimiento en una explicación de las cosas tal y como son, mientras que lo que de hecho sucede es el relacionar algo desconocido con algo conocido, algo para lo cual ya tenemos un signo dado: una carta de presentación en el reino de lo cognoscible.

En la nota 40[27], también de 1885, se nos da la respuesta de por qué comenzar con la lógica como fundamento primero en un análisis crítico respecto de nuestros conocimientos, pensando que a partir de esta se deduce el resto de saberes. Al final de la nota 34 [249] (analizada en la sección anterior) se hacía referencia a la aritmética y a la geometría en su vinculación con la lógica, tema que se amplía en esta nota:

Así como durante largo tiempo la matemática y la mecánica se consideraron ciencias que poseían validez absoluta y sólo ahora se tiene el atrevimiento de desvelar la sospecha de que no son nada más y nada menos que lógica aplicada, fundada en la suposición concreta, indemostrable, de que hay “casos idénticos” – más la propia lógica es una escritura de signos consecuente que se basa en el presupuesto hecho efectivo (de que hay casos idénticos) –: así también en otro tiempo se consideraba que la *palabra* ya era conocimiento de una cosa, y aún hoy siguen siendo las funciones *gramaticales* aquello en lo que más se cree, de lo que uno no puede cuidarse lo bastante. (FP III, 40 [27]).ⁱ

ⁱ „So wie Mathematik und Mechanik lange Zeiten als Wissenschaften mit absoluter Gültigkeit betrachtet wurden und erst jetzt sich der Verdacht zu entschleiern wagt, daß sie nichts mehr und nichts weniger sind als angewandte Logik auf die bestimmte und beweisliche Annahme hin, daß es „identische Fälle“ giebt –

La matemática y la mecánica son interpretadas como *lógicas aplicadas*. Lo primero que sale a relucir es el carácter de *uso* que se le da a la lógica, es decir, esta interfiere en determinadas prácticas del saber. La aplicación, a su vez, se basa en el presupuesto, que se toma como seguro y demostrable, de que existen casos idénticos. Es esta la suposición en la que se fundamentan las pretensiones de la lógica tal y como la entiende Nietzsche. La lógica queda definida como una *Zeichenschrift*, una escritura de signos, basada en la aplicación del presupuesto de la existencia de casos idénticos.

La sutileza del análisis nietzscheano precisa los momentos en que una cosa se toma por lo que no es, dejando en evidencia las malas lecturas. La lectura como imagen explicativa es justa porque la honradez del análisis nietzscheano es filológico en el sentido más filosófico posible: si tenemos un texto lo primero es hacer un ejercicio de entendimiento, limpiando el terreno del exceso de malas interpretaciones y malentendidos. El hombre será leído como un texto, también lo será el cuerpo, y en estos momentos también lo es el pensar. Lo que se afirma no es que todo sea texto, sino que el modelo interpretativo es el filológico. No en balde la reflexión ha de pasar por la *palabra* y por *las funciones gramaticales*. Son ellas las que componen un texto en términos estrictos y ante ellas hay que tener una cautela especial; sobre todo el filósofo. No está de más que en este punto se recuerde la cercanía etimológica entre *intelligere* y *legere*, entre entender (concebir, darse cuenta) y leer (pero, también, seleccionar). Lo que denominamos como *tentación realista* es particularmente proclive en este terreno. Dos movimientos o desplazamientos ontologizantes son característicos en este asunto. En primer lugar, del signo a la cosa y, en segundo lugar, de la función gramatical a su reificación. Es decir, pasar, por ejemplo, de la palabra ‘voluntad’ a pensar que hay algo que de modo unitario responde adecuadamente a esta designación y, como ejemplo de lo segundo, dado que se requiere la existencia de un sujeto gramatical para cada acción, presuponer que todo efecto ha de estar causado por un sujeto de la acción. La prudencia del filólogo es insistente porque la palabra se toma como el conocimiento de la cosa y las funciones gramaticales se han convertido en verdaderas *creencias*.

Logik selber aber eine consequente Zeichenschrift auf Grund der durchgeführten Voraussetzung (daß es identische Fälle giebt) – : so galt ehemals auch das *Wort* schon als Erkenntniß eines Dings, und noch jetzt sind die grammatischen Funktionen die bestgeglauten Dinge, vor denen man sich nicht genug hüten kann.“ (KSA 11, p. 643.)

Señalar las creencias arraigadas en la estructura del lenguaje es esencial para comprender la acusación, constante en Nietzsche, de que el filósofo reproduce y comparte prejuicios populares como el ‘sujeto’, el ‘alma’, el ‘yo’, la ‘voluntad libre’, entre otros. El mismo ‘tipo de hombre’ que, digamos, confunde la palabra y la cosa, que no toma una distancia crítica frente al lenguaje y su estructura, no es distinto al que comenzó a filosofar:

Es posible que la misma especie de hombre que más tarde ideó la filosofía del Vedanta, milenios antes, quizás sobre la base de lenguajes imperfectos, se imaginara un lenguaje filosófico, *no*, como creían, en cuanto escritura de signos, sino como conocimiento del mundo mismo (...) (FP III, 40 [27]).ⁱ

Por medio de este texto vemos explicitado el presupuesto erróneo para Nietzsche, pero común en el pensar filosófico, de creer que los *signos*, la escritura de signos a través de los cuales se nos hace legible lo real, coinciden con el conocimiento del mundo mismo. Nietzsche no está diciendo que no haya ‘mundo’, sino que cuestiona que nuestros modos de conocer coincidan y correspondan con lo que se supone ha de ser el mundo. La emancipación es doble: las palabras de su carga ontológica y el mundo de su sujeción lingüística. Decir esto parece fácil pero las consecuencias son excesivas. La oración previamente citada continúa del siguiente modo:

...mas de cualquier “esto es” que hasta ahora se haya enunciado, se ha descubierto siempre en un tiempo posterior y mejor que no era sino “esto significa” (FP III, 40 [27]).ⁱⁱ

El *bisher* (hasta ahora) es una de esas palabras-motivo que se repiten con frecuencia en la reflexión nietzscheana, marcando una diferencia entre lo que hasta cierto momento se ha pensado y creído y el ensayo con nuevas propuestas del pensar a partir del momento presente. La reflexión nietzscheana pretende ser un gran ensayo con el pensamiento, que introduce un nuevo modo de plantear la filosofía distinta al modo en que ha sido planteado hasta ahora, hasta el momento en el que Nietzsche escribe; esta consciencia de querer decir algo distinto es una marca distintiva de la escritura nietzscheana y un modo de abordar la totalidad de la historia de la filosofía, de situarse

ⁱ „Es ist möglich, daß dieselbe Art Mensch, die später Vedanta-Philosophien ausdachte, Jahrtausende früher vielleicht auf der Grundlage unvollkom<mener> Sprachen sich eine philosophische Sprache ausdachte, *nicht*, wie sie meinten, als Zeichenschrift, sondern als Erkenntniß der Welt selber: (...)“ (KSA 11, p. 643.)

ⁱⁱ „...aber welches „das ist“ bisher auch aufgestellt wurde, eine spätere und feinere Zeit hat immer wieder daran aufgedeckt, daß es nicht mehr ist als „das bedeutet“.“ (KSA 11, p. 643.)

frente a ella. La densidad ontológica del “esto es” está siendo cuestionada, al evidenciarse que es, nada más y nada menos, que un “esto significa”, lo que implica la pregunta por el significar, literalmente, por el dar signo, *designare*. Y aquí se llega a un punto central para comprender lo que se ha estado haciendo en el análisis tanto de la nota 34 [249] como de la 40 [27]. El esfuerzo por pensar la lógica y sus supuestos y por entender la extensión de una “lógica aplicada” basada en los mismos supuestos se encamina hacia una tarea que, por lo menos, desde el año 1878, es decir siete años antes, Nietzsche había estado rumiando. Siguiendo en esta última nota, se afirma lo siguiente:

Todavía ahora no ha sido ni siquiera *vislumbrada* por la mayor parte de los filósofos la auténtica crítica de los conceptos o (como yo la caractericé cierta vez) una efectiva “historia del surgimiento del pensamiento. (FP III, 40 [27]).ⁱ

Esta “historia del surgimiento del pensamiento”, que anuncia el esfuerzo por retrotraer el pensar al entramado complejo del cual ha sido abstraído, está vinculada con una preocupación *axiológica*, es decir, valorativa. No se ha de confundir esta *historia del surgimiento* con una búsqueda del origen o con la suposición de un pensamiento originario. La *voluntad fundamental* que subyacía a la lógica (34 [249]) se descubre en este contexto como siendo un congregar de *valoraciones*:

Se deberían descubrir y valorar de nuevo las *estimaciones de valor*, que rodean la lógica, p. ej., “lo cierto es más valioso que lo incierto”, “el pensar es nuestra función suprema”; asimismo, el optimismo en lo lógico, la conciencia de victoria en todo silogismo, el carácter imperativo del juicio, la inocencia al creer en la concebibilidad del concepto. (FP III, 40 [27]).ⁱⁱ

Ahora bien, la situación no se presenta fácil, dado que se pretende indagar en algo, un acontecer real-efectivo (*das thatsächliche Geschehen*, 34 [249]), que ha sido ignorado por los modos de conocimiento que tiene el ser humano pero no tenemos otras herramientas que estos mismos modos. Lo reseñable es que la lógica está *ligada* a ciertas valoraciones. Un primer paso es descifrar el jeroglífico, aprender a leer, y explicitar estas valoraciones. Un segundo paso es crear nuevas valoraciones más en

ⁱ „Noch jetzt ist die eigentliche Kritik der Begriffe oder (wie ich es einst bezeichnete) eine wirkliche „Entstehungsgeschichte des Denkens“ von den meisten Philosophen nicht einmal *geahnt*.“ (KSA 11, p. 643.)

ⁱⁱ „Man sollte die *Werthschätzungen* aufdecken und neu abschätzen, welche um die Logik herum liegen: z. B. „das Gewisse ist mehr werth als das Ungewisse“ „das Denken ist unsre höchste Funktion“; ebenso den Optimismus im Logischen, das Siegesbewußtsein in jedem Schlusse, das Imperativische im Urtheil, die Unschuld im Glauben an die Begreifbarkeit im Begriff.“ (KSA 11, p. 643.)

sintonía con una propuesta filosófica que pretende ensayar con una interpretación nueva de todo acontecer, interpretación que con prudencia se aleja de la *tentación realista* y que pretende dar cuenta de la complejidad de lo real no por mero afán especulativo sino como propuesta de mayor enriquecimiento práctico, no en su sentido técnico-pragmático sino en su sentido clásico, ético.

3.1.2.1. *El ensayo del método*

La primera edición de *Humano, demasiado humano* (1878) contiene un importante epígrafe de Descartes bajo el título de “En lugar de un prefacio” (*An Stelle einer Vorrede*). Se trata de una cita del *Discurso del método* de Descartes traducida del latín por Nietzsche, específicamente de la tercera parte, una cita particularmente de peso y muy ponderada tanto por el autor original como por su lector-traductor:

...durante un tiempo revisé las diversas ocupaciones a que en esta vida se dedican los hombres y lleve a cabo el ensayo de elegir entre ellas la mejor. Pero no es necesario relatar aquí con qué suerte de pensamientos di: baste con que, en cuanto a mí, nada se me antojó mejor que perseverar tenazmente en mi proyecto, esto es: aplicar toda mi vida al cultivo de mi razón y al rastreo de la verdad del modo y manera que me había prescrito. Pues los frutos que por esta vía había ya cosechado eran de tal especie que a mi juicio nada más agradable, más inocente, puede encontrarse en esta vida; además, desde que recurría a esa clase de consideración, cada día me hacía descubrir algo nuevo que siempre era de alguna importancia y en absoluto generalmente conocido. Tanto se llenó finalmente de contento mi alma, que nada más podía cautivarla.

Del latín de *Cartesius* (trad. modificada).ⁱ

Son las palabras de Descartes que anteceden su ‘moral provisional’.¹⁴² No solo encontramos en ellas la inserción del pensar en la vida misma, sino la preferencia de una vida dedicada al pensar en vez de una vida ocupada en otros menesteres. Por supuesto,

ⁱ „ – eine Zeit lang erwog ich die verschiedenen Beschäftigungen, denen sich die Menschen in diesem Leben überlassen und machte den Versuch, die beste von ihnen auszuwählen. Aber es thut nicht noth, hier zu erzählen, auf was für Gedanken ich dabei kam: genug, dass für meinen Theil mir Nichts besser erschien, als wenn ich streng bei meinem Vorhaben verbliebe, das heisst: wenn ich die ganze Frist des Lebens darauf verwendete, meine Vernunft auszubilden und den Spuren der Wahrheit in der Art und Weise, welche ich mir vorgesetzt hatte, nachzugehen. Denn die Früchte, welche ich auf diesem Wege schon gekostet hatte, waren der Art, dass nach meinem Urtheile in diesem Leben nichts Angenehmeres, nichts Unschuldigeres gefunden werden kann; zudem liess mich jeder Tag, seit ich jene Art der Betrachtung zu Hülfe nahm, etwas Neues entdecken, das immer von einigem Gewichte und durchaus nicht allgemein bekannt war. Da wurde endlich meine Seele so voll von Freudigkeit, dass alle übrigen Dinge ihr Nichts mehr anthun konnten.“

Aus dem Lateinischen des *Cartesius* (KSA 2, p. 11.)

no se trata de una vida dedicada al pensar de modo desinteresado y sin orientación. Muy al contrario, la cita cartesiana expone un ser humano eligiendo una vida orientada al pensamiento, que ha decidido tomar dicha decisión en base a lo que ha sido el surgimiento del propio método y su florecer en medio de la vida misma.

En este hermoso texto se expone el Descartes más vital y preocupado por la orientación existencial de su método y pensamiento: aplicar toda su vida al cultivo de la razón de la *manera* y en la *vía* que había concebido y puesto en práctica. Este camino no estaba exento del placer, sino más bien al contrario, no había nada preferible ni nada que colmase más de entusiasmo y alegría la vida de Descartes, resultado de esta peculiar, esencial, y muchas veces olvidada, manera. Caracterizar el pensamiento cartesiano como una *Versuch* (ensayo, tentativa), como el intento de elegir la mejor vida, sabiendo lo importante que es esta noción para nuestro autor, abre un sinfín de posibilidades a la hora de entender la relación de Nietzsche con la tradición filosófica. Si se recuerdan las consideraciones iniciales en la segunda parte de nuestra *Introducción* (“Pre-facios: introducción vital a la filosofía”), se ha de reconocer el carácter decisivo de la elección voluntaria de una vida filosófica.

3.1.2.2. ¿Cómo algo puede surgir de su contrario?

La primera parte de *Humano, demasiado humano* se titula „Von den ersten und letzten Dingen.“. La traducción al castellano de A. Brotons no es solo correcta sino que es literal: “De las cosas primeras y últimas”. Ahora bien, la traducción que presenta J. Llinares es filosóficamente más pregnante: “De los principios y los fines”. No cabe duda de que el objeto de discusión es la filosofía y sus presupuestos, se trata de un claro precedente del primer capítulo de *Más allá del bien y del mal*, titulado “De los prejuicios de los filósofos”. En esta primera parte, que se inicia con el párrafo titulado “Química de los conceptos y sensaciones”, Nietzsche se refiere al “más reciente de todos los métodos de la filosofía”, esto es, la “filosofía histórica”. Este nombre se transformará en otros, especialmente, en el de *genealogía*. Ahora bien, se trata de una *vía* para adentrarse en unos problemas que, como bien se apunta en el título del apartado, conciernen a los principios y a los fines. El método aquí llamado histórico

presenta un modo específico de plantear el surgimiento de las cosas. De ahí la importancia de este título que expone una contradicción entre lo primero y lo último, entre el principio y el fin. Estamos a punto de adentrarnos en una formulación capital para entender cómo se plantean los problemas en esta obra y aunque estemos en un período previo del proceso de pensar de Nietzsche, recogemos su propia referencia al intento de una historia del surgimiento del pensar, esto es, hemos vuelto del texto de 1885 a uno de 1878 por medio de la referencia interna del propio autor (FP III, 40 [27]).

El planteamiento, en primer lugar, comienza con una exposición de cómo se han formulado tradicionalmente los problemas filosóficos. Comienza así: “Los problemas filosóficos vuelven a tomar ahora, en casi todos los casos, la misma forma de plantearse de hace dos mil años: ¿cómo puede algo surgir de su antítesis, por ejemplo, lo racional de lo carente de razón, lo sentiente de lo muerto, lo lógico de lo ilógico, la contemplación exenta de interés del querer ansioso, el vivir para los demás del egoísmo, la verdad de los errores?” (HDH I, 1).ⁱ El modo de responder esta pregunta enfrenta a dos vías o métodos distintos, el de la “filosofía metafísica” y el de la ya nombrada “filosofía histórica”. Sin embargo, se trata de un mismo problema, la pregunta por el origen. La descripción de la llamada filosofía metafísica está marcada por dos motivos de la escritura nietzscheana: el ‘hasta ahora’ (*bisher*) y el ‘como si’ (*als ob*). Hasta *este* momento, hasta este particular experimento con el pensar, la *filosofía metafísica* ha logrado contestar la pregunta por el surgimiento a través de una suposición, la de un *origen milagroso*:

La filosofía metafísica conseguía hasta ahora salir de esta dificultad negando que unas cosas surgiesen de otras y suponiendo un origen milagroso para las cosas más altamente valoradas, como si procediesen directamente del núcleo y la esencia de la “cosa en sí”. (HDH I, 1).ⁱⁱ

El método histórico logra desarticular el pensamiento antitético, entendiendo que solo se trata de un “error de razón”, dado que surge de la “exageración usual” tanto de

ⁱ „Die philosophischen Probleme nehmen jetzt wieder fast in allen Stücken dieselbe Form der Frage an, wie vor zweitausend Jahren: wie kann Etwas aus seinem Gegensatz entstehen, zum Beispiel Vernünftiges aus Vernunftlosem, Empfindendes aus Todtem, Logik aus Unlogik, interesseloses Anschauen aus begehrllichem Wollen, Leben für Andere aus Egoismus, Wahrheit aus Irrthümern?“ (KSA 2, p. 23.)

ⁱⁱ „Die metaphysische Philosophie half sich bisher über diese Schwierigkeit hinweg, insofern sie die Entstehung des Einen aus dem Andern leugnete und für die höher gewertheten Dinge einen Wunder-Ursprung annahm, unmittelbar aus dem Kern und Wesen des „Dinges an sich“ heraus.“ (KSA 2, p. 23.)

las concepciones populares como metafísicas.ⁱ Nietzsche repite constantemente la idea de la unidad de los prejuicios de las concepciones populares y de la filosofía; esto es una manera de desmitificar las producciones filosóficas, además de ser un llamado de atención sobre las consecuencias epistemológicas de las creencias que dominan en la vida ordinaria.

En la nueva interpretación que trae a colación el método histórico no hay ni acciones sin egoísmo ni contemplación desinteresada ni otra serie de supuestas antítesis o, como dirá luego, de “contradicciones en el adjetivo” como voluntad *libre* o sujeto *puro*. Ambos polos de una *antítesis* no son más que una *sublimación* de los elementos fundamentales, en los que apenas pueden ser reconocidos estos elementos por “la más sutil de las observaciones.”ⁱⁱ Aunque la sublimación transforma los elementos que subyacen en estas antítesis, quedando apenas perceptible los “elementos fundamentales” a partir de los cuales se forja toda valoración, no por esto dejan de ser *fundamentales*. Una química de los conceptos y sensaciones tendría que trabajar en las cuestiones de la procedencia y de los comienzos de las diversas manifestaciones culturales y sociales, por ejemplo, de la estética, la moral, la religión. En el fondo se busca romper con el esquema antitético que, por una parte, postula un “origen milagroso” y, por otra parte, supone para este origen la noción de ‘cosa en sí’.¹⁴³ Se trata, pues, de descifrar los materiales desde los cuales se forma lo que se ha tomado como más noble, materiales que han sido denigrados como bajos y exentos de nobleza.

Una de las consecuencias de la *filosofía histórica* que se ensaya en esta obra de 1878 es la denuncia del “pecado original de todos los filósofos”, esto es, la falta de sentido histórico: “No quieren aprender que el ser humano es el resultado de un devenir, como también lo es la facultad de conocer; algunos de entre ellos hasta hacen que el mundo entero se derive de esta facultad de conocer.” (HDH I, 2).ⁱⁱⁱ Desde este enfoque se plantea el problema que ya habíamos estudiado en las notas póstumas 34 [249] y 40[27] sobre la pretensión lingüística, lógica y matemática de brindar un conocimiento

ⁱ „dass es keine Gegensätze sind, ausser in der gewohnten Übertreibung der populären oder metaphysischen Auffassung und dass ein Irrthum der Vernunft dieser Gegenüberstellung zu Grunde liegt...“ (KSA 2, p. 23.)

ⁱⁱ „...es sind beides Sublimirungen, bei denen das Grundelement fast verflüchtigt erscheint und nur noch für die feinste Beobachtung sich als vorhanden erweist.“ (KSA 2, pp. 23-24.)

ⁱⁱⁱ „Sie wollen nicht lernen, dass der Mensch geworden ist, dass auch das Erkenntnisvermögen geworden ist; während Einige von ihnen sogar die ganze Welt aus diesem Erkenntnisvermögen sich herauspinnen lassen.“ (KSA 2, p. 24.)

de las cosas mismas y del mundo tal cual es; en estas notas se formuló que es por medio de una *escritura de signos* que pueden darse estos modos de conocer, percibir y hacer comunicable el mundo. En el párrafo 11 de este primer apartado de *Humano, demasiado humano*, titulado “El lenguaje como presunta ciencia”ⁱ, no se habla aún de una *escritura de signos* pero se utiliza la mirada del método histórico para problematizar y exponer una tesis sobre el surgimiento del lenguaje, la lógica y las matemáticas. El punto de partida es la temporalidad, lo que implica la ausencia de *aeterna veritates*, desde aquí se expone el carácter eminentemente de *apoderamiento* y enseñoramiento que trasluce en el surgir y en el modo de significar del lenguaje: “La significación del lenguaje para la evolución de la cultura está en que el ser humano ha puesto en él un mundo propio al lado de otro mundo, un lugar al que consideró tan firme como para, apoyándose en él, sacar de sus casillas al mundo restante y convertirse en su señor.”ⁱⁱ El método histórico se presenta como uno de la *modestia*, justamente de lo que careció el *artífice del lenguaje*, al opinar que a través del lenguaje se tenía el conocimiento del mundo tal cual es, sin constatar que lo que había producido la actividad creadora de lenguaje eran *designaciones*.ⁱⁱⁱ En vez de entender el carácter sígnico de las palabras, se toman las palabras como el verdadero conocimiento de las cosas. Lo que está siendo problematizado son los presupuestos en los que se fundamentan determinadas concepciones de la razón y de la ciencia. Son estos presupuestos los que están en la base de la lógica, con una explicación muy similar a la que se encuentra en las notas póstumas de 1885, se trata de la explicitación de los presupuestos de la lógica: “También la *lógica* se basa en presupuestos a los que no les corresponde nada en el mundo real, por ejemplo, el de la igualdad de las cosas, el de la identidad de la misma cosa en diferentes puntos del tiempo...”^{iv} También sucede lo mismo con las matemáticas que, según Nietzsche, no hubiesen surgido si se hubiese sabido que no hay, efectivamente, en el mundo ningún círculo recto, ninguna magnitud exacta o ninguna línea recta.

ⁱ „Die Sprache als vermeintliche Wissenschaft.“ (KSA 2, p. 30.)

ⁱⁱ „Die Bedeutung der Sprache für die Entwicklung der Cultur liegt darin, dass in ihr der Mensch eine eigene Welt neben die andere stellte, einen Ort, welchen er für so fest hielt, um von ihm aus die übrige Welt aus den Angeln zu heben und sich zum Herrn derselben zu machen.“ (KSA 2, p. 30.)

ⁱⁱⁱ „er meinte wirklich in der Sprache die Erkenntniss der Welt zu haben. *Der Sprachbildner* war nicht so bescheiden, zu glauben, dass er den Dingen eben nur Bezeichnungen gebe...” (KSA 2, pp. 30-31.)

^{iv} „Auch die *Logik* beruht auf Voraussetzungen, denen Nichts in der wirklichen Welt entspricht, z.B. auf der Voraussetzung der Gleichheit von Dingen, der Identität des selben Dinges in verschiedenen Punkten der Zeit...” (KSA 2, p. 31.)

Escribe Nietzsche: "...se habla del sentimiento moral, del sentimiento religioso, como si éstos fuesen claras unidades: en verdad son corrientes con cien fuentes y afluentes." (HDH I, 14).ⁱ Este párrafo lleva el título de „*Miterklingen*“ (“Vibración concomitante”) y hace referencia a estados anímicos con cierta intensidad que involucran otras sensaciones y estados. Aunque Nietzsche no brinda ejemplos, se podría pensar en cómo de un estado de miedo pasamos a un estado de inseguridad y a su vez de debilidad, mezclado con un estado nervioso que puede llegar a la desesperación o incluso a la alegría relativa de tener alguna esperanza, etc. Para Nietzsche se trata de la formación de asociaciones entre sentimientos y pensamientos, que “cuando se suceden con la velocidad del rayo, ya no son sentidas nunca más como complejos sino como *unidades*.” (HDH I, 14).ⁱⁱ La lección esencial de este pequeño párrafo, y enseñanza persistente en la reflexión nietzscheana, es la siguiente: “También aquí, como en tantas otras ocasiones, la unidad de la palabra no garantiza en absoluto la unidad de la cosa.”ⁱⁱⁱ

Con este trasfondo temático es posible situar la aparición de la fórmula de una *historia de la génesis del pensamiento*, cuya primera ocurrencia en esta obra se da en el párrafo 16, titulado “Fenómeno y cosa en sí”.^{iv} En este importante texto se recogen las preocupaciones previas sobre las antítesis, (¿cómo algo puede surgir de su contrario?), y del carácter temporal, en devenir, de los procesos humanos (la evolución del hombre mismo, su conocimiento, etc.). La mayor antítesis siendo el dualismo entre un mundo de la apariencia y otro mundo de lo en sí. Esta distinción de origen kantiano es analizada por Nietzsche tomando en consideración diversas consecuencias que surgen a partir de ella. La descripción comienza con una metáforica filosófica utilizada con gran maestría tanto por Platón como por Spinoza: la imagen fija de un cuadro, de una pintura:

Los filósofos suelen situarse ante la vida y la experiencia – ante aquello que denominan el mundo de la apariencia – , como ante un cuadro que estuviese

ⁱ „In diesem Sinne redet man vom moralischen Gefühle, vom religiösen Gefühle, wie als ob diess lauter Einheiten seien: in Wahrheit sind sie Ströme mit hundert Quellen und Zuflüssen.“ (KSA 2, p. 35.)

ⁱⁱ „So bilden sich angewöhnte rasche Verbindungen von Gefühlen und Gedanken, welche zuletzt, wenn sie blitzschnell hinter einander erfolgen, nicht einmal mehr als Complexe, sondern als *Einheiten* empfunden werden.“ (KSA 2, p. 35.)

ⁱⁱⁱ „Auch hier, wie so oft, verbürgt die Einheit des Wortes Nichts für die Einheit der Sache.“ (KSA 2, p. 35.)

^{iv} *Erscheinung und Ding an sich*. (KSA 2, p. 36.)

desplegado de una vez por todas y mostrase el mismo acontecer de forma invariablemente fija (...) (HDH I, 16).ⁱ

Lo que está siendo planteado es el modo de relacionarse entre el filósofo y la experiencia, siendo la imagen que se utiliza para esta caracterización la del espectador de un cuadro, como quien va a un museo, ajeno al esfuerzo creador y a la plasmación pictórica que ha producido esa obra, se sitúa a distancia y ve el resultado de algo que yace enmarcado, inmóvil, por más que sus pinceladas exhorten al movimiento. El filósofo se sitúa frente a la experiencia-vida como frente a una *imagen fija*. Si el visitante espectador del museo de lo real decide volver a ver el cuadro que antes observaba, se topa (o por lo menos eso piensa) con que este sigue ahí.

Imaginémonos que se trata de la imagen de un amanecer, experiencia que vivimos como un proceso que se da en determinada sucesión de eventos, marcado por el tiempo y por una gradación diversa de colores y matices que van desde la oscuridad hasta la iluminación de una ciudad o un paisaje. Pero el filósofo, así caracterizado, ve solo una imagen fija del proceso. A continuación se dan dos interpretaciones al respecto. El filósofo que entiende que la *apariencia* ha de ser interpretada correctamente para así llegar a comprender su *esencia*, que es en el fondo lo que ha producido la imagen. Desde este sentido, la cosa en sí se toma como la razón suficiente de la apariencia. Pero, por otra parte, una mirada metafísica aún más contundente puede interpretar directamente como incondicional al mundo tal como es en sí mismo. Esta perspectiva ha de concluir que en el mundo de las apariencias, el mundo condicionado de lo que llegamos a percibir y conocer, no puede aparecer nunca la cosa en sí. Ante estas dos posibilidades cabe una tercera. ¿Qué sucede si ese cuadro, esa imagen, que es para los seres humanos, nada más y nada menos, que la vida y la experiencia, ha *devenido* y sigue en devenir, y no es una imagen fija, un cuadro para ser analizado de una vez y por todas? La única razón suficiente, la única explicación de que este cuadro esté pintado de esta manera, se debe al quehacer del intelecto, el cual “ha dejado que el fenómeno apareciera y ha introducido en las cosas sus erróneas concepciones fundamentales”. El *fenómeno* y la *cosa en sí* son nociones creadas por el intelecto ante la situación más compleja pero también más unitaria (no dual) de lo real: “nosotros

ⁱ „Die Philosophen pflegen sich vor das Leben und die Erfahrung – vor Das, was sie die Welt der Erscheinung nennen – wie vor ein Gemälde hinzustellen, das ein für alle Mal entrollt ist und unveränderlich fest den selben Vorgang zeigt (...)“ (KSA 2, p. 36.)

hemos sido los coloristas”.ⁱ Una vez la separación entre lo aparente y lo esencial, entre la apariencia y la cosa en sí y otras divisiones explicables desde los modos de conocer y “pintar” de los seres humanos, se da por válida, surgen diversas interpretaciones, desde el rechazo a la creencia de que haya algún tipo de relación entre ambas instancias hasta la renuncia a la apariencia en defensa de lo esencial o la inculpación de la cosa en sí como responsable de la confusión a la hora de conocer, dado que esta se mantiene oculta. En este punto de discordia la *historia de la génesis del pensamiento* entra en escena como el factor que acabará con estas concepciones. En 1878 es descrita como un proceso de la ciencia y solo por medio de esta es posible superar la aparente dicotomía. El resultado de una *historia de la génesis del pensamiento* se resume en este texto del siguiente modo:

El continuo y laborioso proceso de la ciencia acabará de forma decisiva con todas esas concepciones. Dicho proceso alguna vez celebrará por fin su máximo triunfo mediante una *historia de la génesis del pensamiento*, cuyo resultado quizá podría resumirse en esta frase: lo que nosotros ahora denominamos mundo es el resultado de muchas equivocaciones y fantasías que se formaron poco a poco en la evolución global de los seres orgánicos, que han crecido entrelazándose y ahora las heredamos como tesoro acumulado de todo el pasado – como tesoro: porque sobre él descansa el valor de nuestra humanidad. (HDH I, 16).ⁱⁱ

3.1.3. La difícil tarea de pensar el pensar

Como se ha observado la tarea de una historia del surgimiento del pensamiento ha venido madurando en la reflexión nietzscheana desde, por lo menos, 1878. Sucede lo mismo con la interrelación entre los signos y el pensamiento, se trata de reflexiones que se han mantenido a través de los años, entre otras líneas abiertas. Una nota póstuma del otoño de 1880 es particularmente incisiva respecto de la relación signo-pensamiento:

ⁱ „...aber wir sind die Coloristen gewesen: der menschliche Intellect hat die Erscheinung erscheinen lassen und seine irrthümlichen Grundauffassungen in die Dinge hineingetragen.“ (KSA 2, p. 37.)

ⁱⁱ „ – Mit all diesen Auffassungen wird der stetige und mühsame Process der Wissenschaft, welcher zuletzt einmal in einer *Entstehungsgeschichte des Denkens* seinen höchsten Triumph feiert, in entscheidender Weise fertig werden, dessen Resultat vielleicht auf diesen Satz hinauslaufen dürfte: Das, was wir jetzt die Welt nennen, ist das Resultat einer Menge von Irrthümern und Phantasien, welche in der gesammten Entwicklung der organischen Wesen allmählich entstanden, in einander verwachsen <sind> und uns jetzt als aufgesammelter Schatz der ganzen Vergangenheit vererbt werden, – als Schatz: denn der Werth unseres Menschenthums ruht darauf.“ (KSA 2, p. 37.)

El pensamiento, al igual que la palabra, es sólo un signo: no se trata de congruencia de ningún tipo entre pensamiento y realidad. Lo real es algún tipo de movimiento pulsional. (FP II 6[253]).ⁱ

Estas líneas reúnen varios factores determinantes del pensamiento filosófico: el *pensamiento*, la *palabra* y lo *real*. A su vez, estos factores se vinculan con dos elementos básicos del intento nietzscheano por plantear y dar un cauce distinto a los problemas filosóficos: los *signos* y las *pulsiones*. El pensamiento es entendido como un signo, al igual que la palabra. El *signo* como tal tiene un carácter de invención, de producción, que no ha de coincidir con un mundo de cosas tal y como estas son. Por su parte, el pensamiento, en tanto que semejante a las palabras, esconde una profunda multiplicidad bajo la manejable caracterización como unidad, del pensar lo múltiple *como si* fuera una unidad.

La invención sígnica no parte de la correspondencia con las cosas, lo que no implica que no haya una *realidad efectiva* previa que estimule la misma producción sígnica; pero afección, lo que desencadena el signo, y expresión, lo que este expresa, no implican correspondencia. Lo que denuncia Nietzsche es el doble movimiento de crear un mundo inexistente que “ni roza” el mundo efectivo y luego crear un aparato sígnico que en principio coincide con este mundo. Esta supuesta congruencia se debe, y Nietzsche lo repite innumerables veces, a que previamente se ha *introducido* lo que hallamos en el ‘mundo’: los casos idénticos, la causalidad mecánica, simple y lineal, etc. Los signos pueden ser *efectos expresivos* de lo real pero no imágenes fijas coincidentes con lo real. *Lo real* es un movimiento pulsional. En este punto, y tomando en consideración que estamos frente a una nota, caben dos interpretaciones. Es posible pensar que ‘lo real’ (*das Wirkliche*) se asimila sin ningún tipo de matiz terminológico a la realidad (*Realität*), como la realidad proyectada, inventada, por el propio ser humano. Entonces, esta realidad no es más que los deseos humanos, primero introyectados y luego proyectados en la realidad: esta no puede ser más que esos movimientos pulsionales. O, por otra parte, cabe la lectura de lo real (*das Wirkliche*) como aquello que no es incorporado por la lógica y las otras formas de conocimiento criticadas por Nietzsche. Entonces, lo real mismo como trasfondo de todo lo que está siendo es un *movimiento pulsional*. En cada signo o conjunto de signos se expresan, se cristalizan,

ⁱ „Der Gedanke ist ebensowohl wie das Wort, nur ein Zeichen: von irgend einer Congruenz des Gedankens und des Wirklichen kann nicht die Rede sein. Das Wirkliche ist irgend eine Triebbewegung.“ (KSA 9, p. 263.)

impulsos elementales. Esta lectura no es descabellada y es un motivo presente desde la filosofía temprana de Nietzsche, si se toma en consideración la descripción del mundo griego por medio de dos pulsiones básicas, las cuales no se limitaban a ser estados psicológicos (conscientes y personales), tal y como se ensayó en *El nacimiento de la tragedia*.¹⁴⁴

Los signos juegan un papel central en aquello que es pensable y comunicable: posibilitan el decir y el pensar. Stegmaier aclara: “Cuando Nietzsche apunta a que el pensamiento, al igual que la palabra, es un signo, pasa de una perspectiva ontológica a una semiológica.”. Ciertamente los signos son signos de algo pero esto no implica que estén “*por* algo que esté dado fuera de los signos que nos sería cognoscible, sino signos *de* algo en el sentido de una “señal” (*Anzeichens*), de un “signo indicativo” (*andeutenden Zeichens*) o, como dirá más tarde Nietzsche, de un “síntoma”, que como tal es “plurívoco” (*vieldeutig*).”.¹⁴⁵ Esto es, los signos no son isomorfos con una supuesta realidad ya dada, pero sí *indican* por medio de su expresión la fuerza de algo que ha de ser interpretado. Los signos, pues, no solo son *instrumentos* en el manejo de lo real, sino que también son portadores de valoraciones. Por esta razón, Stegmaier vincula esta prematura reflexión sobre los signos con lo que más tarde se denominará directamente como *síntoma*. La riqueza teórica de estos planteamientos está enfocada desde un análisis del proceso de pensar. En palabras de Stegmaier, los fragmentos póstumos permiten un acercamiento al “pensamiento de Nietzsche acerca del pensamiento de los signos” y esto se produce como consecuencia de la difícil tarea de pensar el pensar. Una de las primeras situaciones que tienen que aturdir al lector es que el pensamiento no es algo que el hombre, o un sujeto de conocimiento, domine. Lo que, en principio, parece simple y sujeto a la actividad pensante de un individuo se va desvelando como una *imagen fija del pensamiento*, como el cuadro que pretendía detener la *vida* y la *experiencia*. La *volatilización* de esta imagen brindará, ciertamente, otra imagen pero una cuyo carácter procesal obligará a ensanchar el análisis, rebasando el dique de contención de las nociones como ‘yo’ o ‘sujeto’; aunque se contará con ellas, pero sus significaciones, y con ellas sus funciones, pretenden ser cambiadas drásticamente. Los signos se convierten en aquello que hace legible al pensamiento pero, además, expresan algo a menudo ignorado en la reflexión filosófica por haberse pensado que era lo contrario a todo intento de legibilidad del mundo. *Los signos solo pueden ser fuerza expresiva de lo afectivo, también descrito como lo instintivo y*

pulsional. Esto se irá viendo en la medida en que se avance en la formulación de la tríada completa que está poniendo en juego Nietzsche: *signos* \leftrightarrow *pensamientos* \leftrightarrow *afectos*. Pero, a su vez, la productividad del signo y su independencia de una realidad no sónica obligará al lector de Nietzsche a pensar qué carácter tienen sus propias palabras y conceptos, esto es, sus propios *signos*, si es que uno pretende ser coherente con sus planteamientos. Entendemos que Nietzsche no tendría problema en que sus pensamientos fueran tomados como *signos*, lo fundamental reside en la incorporación de lo que antes se había señalado bajo el nombre de *voluntad fundamental* que mueve la producción expresiva de estos signos. Nietzsche pretende explicitar el *para qué* y también esto se ha de practicar con la misma escritura nietzscheana: escritura de signos que expresa determinada voluntad fundamental (*Grundwille*).

Cuando en la nota 34 [249] se hacía referencia a la *invención* de “un modo de pensar en que un pensamiento es puesto como causa de otro pensamiento”, no se afirmaba por qué era ilegítimo esta causalidad entre pensamientos atomizados. Para entender esto es conveniente acudir a la nota del año 1884 titulada: “*Lo involuntario en el pensamiento*” 26 [92] (*Das Unfreiwillige im Denken*). La idea central de esta nota es la imposibilidad de dar cuenta del surgir de un pensamiento. En primer lugar, frecuentemente los pensamientos vienen unidos a otros pensamientos. Al aislar un pensamiento se lo abstrae de lo que en *Humano, demasiado humano* se llamó *concomitancias*. Rápidamente simplificamos la ambigüedad y oscuridad de un pensamiento y de su trasfondo. Pero Nietzsche intenta ser un excelente observador y entiende que aquel que no se quede en la superficie puede percatarse de lo confuso y lo mezclado que se dan los pensamientos, al igual que sucede con las sensaciones. El problema sigue siendo el de la génesis de los pensamientos. En esta nota particular se hace referencia al ejercicio de observar nuestros propios estados mentales y atender a que sucintamente reorganizamos lo *vieldeutig* (lo ambiguo pero también plurívoco) de un pensamiento o de una sensación, pero esta complejidad permanece siendo lo propio del proceso posteriormente abreviado. El límite parece estar bastante claro, esto es, el origen de toda esta confusión nos está vedado probablemente porque se es juez y parte. Escribe Nietzsche en esta nota de 1884:

– El origen del pensamiento se nos oculta; es muy probable que sea *síntoma* de una situación más amplia, como todo sentimiento —: en que justamente es *él* el que viene y ningún otro, que justamente viene con esta mayor o menor claridad, a veces seguro

e imperioso, a veces inseguro y necesitado de apoyo, en conjunto siempre inquietante y conmovedor, interrogativo – para la conciencia cada pensamiento es un estimulante – en todo eso se expresa mediante *signos* algo de una situación compleja. (FP III, 26 [92]).ⁱ

Lo que se denomina como ‘pensamiento’ no es más que una denominación, un signo de algo más complejo. Lo que implica que un signo recoge en sí una multiplicidad de estados, volviéndolos en algo unívoco, por lo menos en cuanto a su denominación. La elipsis que introduce el signo en medio del análisis del pensamiento se debe a que no hay una manera inmediata de acceder a lo que sea pensar. Esto último será una convicción nietzscheana que atenta contra la naturalidad e inmediatez de nuestro sentido común. ¿Cuándo surge un pensamiento? Nietzsche dirá que no se puede afirmar con contundencia, porque un pensamiento no viene cuando uno quiere; de ahí el título de “*lo involuntario* en el pensamiento”. Cuando se intenta esclarecer qué significa un pensamiento “preguntamos y llamamos a otros pensamientos: es decir, el pensamiento, por tanto, no se considera inmediatamente cierto, sino sólo como un signo, un signo de interrogación”.ⁱⁱ

Detrás de este signo de interrogación se apunta a la imposibilidad de la transparencia e inmediatez del conocimiento de uno mismo. Es persistente la falta de confianza que Nietzsche muestra por la introspección cuando pretende ser un conocimiento inmediato. No solo en términos de autoconocimiento sino de la reflexión en torno a los contenidos mentales, de todo lo que ocurre, dicho con una expresión, “de piel para adentro”. Esto se formula de modo claro en la nota de 1885 1 [50], que vuelve a destacar el papel simplificador de nuestras *designaciones*. Por medio del lenguaje convierto en signos a “estados y apetencias” (*Zustände und Begehungen*). El valor epistemológico del verbo *designar* no ha de subestimarse. Si de una parte se aleja de la posibilidad del conocimiento de las cosas tal y como son en sí mismas, se trata de una “síntesis” (simplificaciones de signos y de grupos enteros de signos) constructiva del quehacer cognoscitivo humano. Frente a la pretensión lógica de una descomposición de

ⁱ „– Der Ursprung des Gedankens ist uns verborgen; es ist eine große Wahrscheinlichkeit, daß er ein *Symptom* eines umfänglicheren Zustandes ist, gleich jedem Gefühl – : darin daß gerade *er* kommt und kein anderer, daß er gerade mit dieser größeren oder minderen Helligkeit kommt, mitunter sicher und beföhlerisch, mitunter unsicher und einer Stütze bedürftig, im Ganzen immer beunruhigend und aufregend, fragend – für das Bewußtsein ist jeder Gedanke ein Stimulans – in dem Allen drückt sich irgend Etwas von einem Gesamt-Zustand in *Zeichen* aus. –“ (KSA 11, p. 174.)

ⁱⁱ „Der Gedanke also wird nicht als unmittelbar gewiß genommen, sondern nur als ein *Zeichen*, ein Fragezeichen.“ (KSA 11, p. 174.)

los elementos del pensar, todo ‘comprender’ (*begreifen*) para Nietzsche es una gran síntesis de múltiples estados que solo llegamos a designar pero no conocer. Esta designación es crucial en términos prácticos: permite por medio de la similitud el ponerse de acuerdo, hasta cierto punto con gran éxito, con uno mismo y con los demás. En ningún caso se trata de un conocimiento objetivo, correspondiente con una realidad fija y estable, sino que se refiere a los filtros y esquemas con los que el ser humano conoce. Lo que se ha explicado en relación con la lógica como ficción completa es transferible – pero el caso es más complicado aún – respecto del conocimiento de uno mismo. Escribe Nietzsche en la nota señalada: “Toda acción espiritual interna es efectivamente “no científica”; también *todo* pensar.” (FP IV, 1 [50]).ⁱ Pensarnos a nosotros mismos implica convertirnos en signos para nosotros mismos, es decir, hacernos legibles. Un signo no es una cosa, y en el caso de Nietzsche, tampoco está por una cosa definida y determinada sino que indica una serie de procesos complejos. El signo, que es parte de los productos de la confabulación humana y sus modos de tener experiencia, se introduce en el seno de la interioridad, pero dado su carácter comunicable, esto es tanto como introducir el afuera (lo público) en el seno más íntimo de la interioridad. El conocimiento de sí es un conocimiento mediado. La reflexión nietzscheana le dará vuelta a este asunto y será desde la exterioridad que se llega a poder pensar una intimidad, ante esta situación *gregaria* del origen de lo íntimo, se rebelará este pensamiento en el ensayo de posibilidades de la creación de sí mismo.¹⁴⁶

Cuando Nietzsche acude al ‘signo’ como noción se ocupa de un problema básico de la filosofía: la inteligibilidad. Es decir, la posibilidad de conocer, de hacer inteligible lo real. Ahora bien, la mirada no está puesta en las cosas en sí mismas porque para Nietzsche no hay ‘cosas’ en el sentido estricto de algo ‘en sí’, definible e independiente de otras instancias en sí. Las cosas serán definidas como la suma de sus efectos y la postulación de cosas independientes conllevaría aún mantenerse en el prejuicio atomístico (la creencia en entidades en sí y autónomas).¹⁴⁷ Además, lo que se da al pensamiento ya está mediado, principalmente, pero no únicamente, por el lenguaje. Este desplazamiento se ha identificado, como se vio en el caso de Stegmaier, con el movimiento de una ontología a una semiótica. En el pensamiento actual, J. Simon ha desarrollado una filosofía del signo que desarrolla algunos de los planteamientos

ⁱ „„Unwissenschaftlich“ ist jede innere geistige Aktion thatsächlich, auch *jedes* Denken.“ (KSA 12, p. 22.)

nietzscheanos.¹⁴⁸ Uno de los capítulos de su obra principal, que se centra en este tema, se titula “La emancipación nietzscheana respecto de la ontología”, dando cuenta de cómo la postulación de signos emancipa al pensamiento de la postulación de entidades ‘en sí’. El signo posibilita la lectura de acontecimientos complejos, de procesos no reducibles a una ‘cosa’. El signo permite a la filosofía nietzscheana seguir planteando preguntas sin la necesidad de caer en la *tentación realista*. Este paso de la ontología a la semiótica pretende desatascar un *impasse* filosófico, que encuentra en nociones o conceptos como ‘cosa’, ‘sujeto’, ‘alma’, ‘pensamiento’ o cualquier designación que se tome por lo real mismo, un lugar de reposo para el pensar, un lugar que, por fin, haya podido dar cuenta de la complejidad de los acontecimientos. No se ha de olvidar que el signo es *expresivo*, es decir, no representa algo (una ‘cosa’) pero sí es expresión de la realidad efectiva de determinados procesos. El signo en términos nietzscheanos es la expresión de algo que *afecta* y mueve al pensar.¹⁴⁹ Si bien se evita la *tentación realista*, se ha de marcar distancia frente a otra tentación, la *tentación textualista*. La diferencia estriba en una filosofía que pretende dar cuenta de los impulsos que mueven y condicionan al filosofar, estos se dejan leer por medio de los signos. No podemos estar más de acuerdo con C. Piazzesi cuando escribe que: “El nivel sobre el cual es necesario recomenzar a ‘leerse’ de un modo filológicamente más fiel y atento, es el plano de los afectos y de los instintos, especialmente de la percepción que tenemos de nosotros mismos.”¹⁵⁰

La introducción de la mediación sónica en el seno del pensar abre sus fronteras a lo que no es en sí mismo pensar pero da que pensar. De aquí la insistencia de Nietzsche en que los pensamientos son signos, expresiones, de algo que la formalidad de la lógica no toma en consideración. El movimiento de la argumentación conduce desde la autonomía del pensar a la posibilidad de un ámbito afectivo del pensar o de las afecciones del pensamiento. Resultan esclarecedoras las siguientes palabras de Simon para entender la innovación del pensamiento nietzscheano: “La pregunta por el significado se plantea esencialmente cuando *falta* la capacidad de comprender, y desde el padecimiento que implica la necesidad de orientarse en coincidencia con otros; desde Aristóteles la realidad se concibe como impresión que el alma padece (παθος).”¹⁵¹ Según este autor, es a partir de este *padecimiento* que surge la idea de un ser que no sea solo signo, de un “puro ser”, es decir, “como aquello en lo cual tiene su objetivo último toda variación de signos, como la apatía en la que *muere* toda afección de la convicción,

todo pathos”.¹⁵² Si el padecimiento desencadena la pregunta por el significado, vencer el padecimiento sería llegar a la plena comprensión. Afirmar Simon: “La liquidación del padecimiento que nos infligen los signos “difíciles” de entender, cuando los reemplazamos “felizmente” por otros más “fáciles”, esto es, cuando damos con su significado, origina placer. “La realidad” se manifiesta en la lectura *soportable* de los signos.”.¹⁵³ La realidad se hace soportable por medio de signos, en la medida en que saturamos estos signos con significaciones determinadas se produce el placer de la ausencia de padecimientos, intranquilidad e incertidumbre, del cognoscente. Desde este encuadre, se entiende la vocación a-pática del conocimiento, en el esfuerzo por un saber objetivo que, a su vez, tiene efectos prácticos o morales al concederle seguridad y tranquilidad al cognoscente. Ante lo cual, Nietzsche afirma que el pensar siempre está enraizado en lo afectivo, en la afección. El pensamiento nunca es, no puede serlo, a-pático; no puede desligarse de su lugar de surgimiento. Que no haya pensamiento sin *pathos* conduce a la defensa filosófica de convertir el *padecimiento* en campo teórico para así poder regular a favor del pensar estas fuerzas pertinaces que por más que se ignoren no dejan de afectar. Para Nietzsche no existe el “pensamiento en sí mismo”, es decir, el pensamiento no es una entidad que pueda ser definida en sí misma, el pensamiento no es sustancial. Desde este marco es necesario comprender la frase “Los pensamientos son acciones” (FP IV, 1 [16]); si los pensamientos son acciones es porque se da un *pensamiento afectivo*.

En la nota 1 [74] (FP IV, 1885-1886) escribe Nietzsche lo siguiente: “Si hubiera en general un “en sí”, ¿qué sería en ese caso el “en sí” de un *pensamiento*?”.ⁱ A esta nota le sigue el siguiente enunciado: “Los pensamientos son *signos* de un juego y una lucha de los afectos: están siempre unidos con sus raíces ocultas.” (FP IV, 1[75]).ⁱⁱ Ni siquiera cuando se logra en un instante de coacción la unidad global de un pensamiento, estos dejan de estar *ligados* a sus raíces afectivas. Esto convierte a los pensamientos en *signos* de los afectos 1[75]. Si los pensamientos son signos que expresan la realidad afectiva, no es posible, entonces, que el pensamiento pueda definirse por sí mismo. Los pensamientos, en tanto que signos, son acciones, son afirmativos, se expresan. Un signo-pensamiento no es señal de carencia, lo contrario, muestra algo. Comprender la

ⁱ „Wenn es überhaupt ein „an sich“ gäbe, was wäre dann das „An sich“ eines *Gedankens*?“ (KSA 12, p. 29.)

ⁱⁱ „Die Gedanken sind *Zeichen* von einem Spiel und Kampf der Affekte: sie hängen immer mit ihren verborgenen Wurzeln zusammen.“ (KSA 12, p. 29.)

‘realidad’ de los pensamientos es comprender su actividad. La frase de Nietzsche apunta a la descripción de la fuerza que se expresa y se expone en los pensamientos, fuerzas que logran trans-formar, dado sus efectos, a quien participa del pensamiento. Un pensamiento *no* es un afecto pero nunca deja de estar vinculado a su fuente afectiva.

3.1.3.1. *El pensamiento es inderivable*

Absurdo de toda metafísica en la medida en que deduce lo condicionado de lo incondicionado.

Forma parte de la naturaleza del pensamiento: que piensa, que se inventa lo incondicionado sobre lo condicionado: lo mismo que piensa, se inventa al “yo” sobre la pluralidad de sus procesos: el pensamiento mide el mundo según medidas establecidas por él mismo: con sus ficciones esenciales, como “lo incondicionado”, “medios y fines”, cosas, “sustancias”, como leyes lógicas, como números y figuras.

No habría nada que pudiera llamarse conocimiento si primero el pensamiento no hubiera *transformado* de tal modo el mundo en “cosas”, en lo idéntico-a-sí-mismo.

Sólo en virtud del pensamiento existe la *no-verdad*.

El pensamiento es *inderivable*, lo mismo que las *sensaciones*; pero ¡con esto no se prueba su carácter originario o “en sí”!, sino que se establece simplemente que no podemos ir más atrás, porque no *tenemos* otra cosa que no sean pensamientos y sensaciones. (FP III, 8[25], 1883 (trad. modificada)).ⁱ

Según esta nota de 1883, a la naturaleza del *pensamiento* le pertenecen dos actividades que se siguen de sí: el pensar (*hinzudenken*) y el inventar (*hinzuerfinden*). Podría considerarse que el prefijo *hinzu* (‘a eso’) añade direccionalidad a ese pensar y/o inventar. La separación entre pensar e inventar no está delimitada. En estas acciones inventivas-pensantes se crean nociones como ‘lo incondicionado’, el ‘yo’. Nietzsche señala el intento de deducir lo condicionado de lo incondicionado, por ejemplo, lo limitado de lo ilimitado, lo finito de lo infinito, etc. Este rasgo de lo que se denomina como ‘metafísica’, que no poco tiene que ver con los problemas antes señalados sobre el

ⁱ „Unsinn aller Metaphysik als einer Ableitung des Bedingten aus dem Unbedingten.

Zur Natur des Denkens gehört es, daß es zu dem Bedingten das Unbedingte *hinzudenkt*, *hinzuerfindet*: wie es das „Ich“ zur Vielheit seiner Vorgänge *hinzudenkt*, *hinzuerfindet*: es mißt die Welt an lauter von ihm selbst gesetzten Größen: an seinen Grund-Fiktionen wie „Unbedingtes“, „Zweck und Mittel“, Dinge, „Substanzen“, an logischen Gesetzen, an Zahlen und Gestalten.

Es gäbe nichts, was Erkenntniß zu nennen wäre, wenn nicht erst das Denken, sich die Welt dergestalt *umschüfe* zu „Dingen“, Sich-selbst-Gleichem.

Erst *vermöge* des Denkens giebt es *Unwahrheit*.

Das Denken ist *unableitbar*, ebenso die *Empfindungen*: aber damit ist es noch lange *nicht* als ursprünglich oder „an sich seiend“ bewiesen! sondern nur festgestellt, daß wir nicht *dahinter* können, weil wir nichts als Denken und Empfinden *haben*.“ (KSA 10, pp. 342-343.)

surgimiento de las cosas desde sus contrarios, es señalado como un rasgo distintivo del pensamiento. En vez de la imagen de un pensamiento antitético, se nos presenta el acto de *añadir*, de *adjuntar* algo a otra cosa. Esto es, no una separación entre lo indeterminado y lo determinado, entre lo principal y lo final, sino el mismo acontecimiento siendo *sobre*-interpretado. Es parte de la naturaleza del pensamiento pensar e inventar lo incondicionado *sobre* lo condicionado.

Un ejemplo de esta superposición es la invención del ‘yo’ sobre la multiplicidad de procesos del que este último no es más que un resultado. La razón por la cual esto sucede así se debe a que “el pensamiento mide el mundo según medidas establecidas por él mismo”. Se trata de medidas puestas por el pensamiento, dado que la actividad propia del pensar se da de modo *configurativo*. Lo ‘incondicional’ y el ‘yo’, pero también nociones como ‘cosa’, ‘sustancia’, las ‘leyes lógicas’, los ‘números’ y las ‘figuras geométricas’ o los ‘fines’ y los ‘medios’, son puestos por la actividad del pensamiento. A estas últimas nociones puestas se les da el nombre de ‘ficciones fundamentales’ porque estas actúan como suelo fértil para la producción de otras ficciones.

Hasta el momento se ha descrito el carácter propiamente activo del pensamiento como un pensar-inventar creador de *ficciones*, que no solo están a la base de nuestros hábitos de pensamiento sino que, además, llevan a cabo un efecto de *adición* o *sobre-imposición* a los procesos que se intentan conocer. Por esta razón, Nietzsche separa lo que es pensamiento, y su modo propio de darse como invención, del conocimiento (*Erkenntniß*). Este último depende del trabajo *formador* previo del pensamiento que *pre-figura* un mundo cognoscible para el conocimiento. El pensamiento, literalmente, crea todo un mundo pre-figurado. El mundo *creado*, de esta manera, permite el conocer un mundo de ‘cosas’, de “lo idéntico a sí mismo”. La *verdad* o la *no-verdad* como categorías propias del conocimiento son posteriores a este acto dador de forma. De aquí la radicalidad del pensamiento que no se agota en las representaciones cognitivas, las cuales solo son funcionales a partir de un escenario pre-fijado. Solo porque se da el pensamiento puede haber ‘no-verdad’ y toda la lista previa de *ficciones fundamentales*. No hay una prelación de la ficción sobre el pensamiento, sino que el pensamiento se da a modo de ficción. Estas líneas se anticipan al fragmento de 1888 sobre Parménides, en el cual Nietzsche parafrasea desde *sus* fundamentos al pensador eleata: “Parménides ha

dicho “no se piensa lo que no es” – nosotros estamos en el otro extremo y decimos “lo que se puede pensar ha de ser con seguridad una ficción.” El pensamiento no capta en modo alguno lo real, sino solamente – – –” (FP IV, 14 [148]).ⁱ

La reflexión concluye con un llamado a la precaución y a la cautela. La conclusión es que el pensamiento es *inderivable*, es este quien da forma a la posibilidad de deducir una cosa de otra. El ‘metafísico’ piensa que *deriva* lo condicional de lo incondicional, esta separación se expone como falsa porque se basa en un trabajo *ficcional fundamental* previo. El pensamiento es la herramienta a partir de la cual se crean las posibilidades de llevar a cabo una deducción, es este quien *crea* las condiciones de lo que puede ser cognoscible. A este respecto añade Nietzsche que sucede lo mismo con las sensaciones. Se trata del suelo básico a partir del cual tenemos experiencias. Ahora bien, y aquí aparece la *cautela nietzscheana*, esto no implica que exista el pensamiento en sí, esto es, como auto-fundante e in-condicional. Las palabras previas no llegan a esta conclusión, solo afirman que *nosotros*, seres humanos, enredados por las ficciones del pensamiento, las mismas que han posibilitado nuestra existencia, no podemos ir más allá de la fuente misma de estas *formas*. La última línea insiste sobre las sensaciones, que junto al pensamiento son lo único que tenemos, el suelo desde el que partimos para cualquier quehacer humano.

¿Qué es para Nietzsche, entonces, conocer? ¿Cómo comprender el conocimiento en el registro de ‘conocer cosas’? Sobre estos asuntos las dos siguientes notas póstumas serán esclarecedoras.

Contra el prejuicio científico.

La mayor fabulación es la del conocimiento. Se quisiera saber cómo están constituidas las *cosas en sí*: ¡pero he ahí que no hay cosas en sí! Pero incluso suponiendo que hubiera un en-sí, un incondicionado, ¡precisamente por ello *no podría ser conocido*! Algo incondicionado no puede ser conocido: ¡de lo contrario precisamente *no* sería incondicionado! Pero conocer es siempre “ponerse-en-relación-condicional-con algo” – –;... (FP IV, 2 [154], 1885-1886).ⁱⁱ

ⁱ „Parmenides hat gesagt „man denkt das nicht, was nicht ist“ – wir sind am anderen Ende und sagen „was gedacht werden kann, muß sicherlich eine Fiktion sein“. Denken hat keinen Griff zur Reales, sondern nur auf – – –“ (KSA 13, p. 332.)

ⁱⁱ „Gegen das wissenschaftliche Vorurtheil. – Die größte Fabelei ist die von der Erkenntniß. Man möchte wissen, wie die *Dinge an sich* beschaffen sind: aber siehe da, es giebt keine Dinge an sich! Gesetzt aber sogar, es gäbe ein An-sich, ein Unbedingtes, so könnte es eben darum *nicht erkannt werden*! Etwas Unbedingtes kann nicht erkannt werden: sonst wäre es eben *nicht* unbedingt! Erkennen ist aber immer „sich-irgend-wozu-in-Bedingung-setzen“ – –; (...)“ (KSA 12, p. 141-142.)

El conocimiento que se describe como una *fabulación* es aquel que sustenta el ‘prejuicio científico’. Con este prejuicio pretende señalar Nietzsche la falacia de un conocimiento de las cosas tal y como son en sí mismas. Conocer es justamente ponerse en situación de implicación con lo que se conoce, lo conocido y quien conoce entran en una relación, en un proceso, difícilmente separable. El prejuicio de la neutralidad del conocer conduce a la paradoja de un *cognoscente* que pretende no estar implicado en lo que conoce:

un “cognoscente” tal quiere que lo que quiere conocer no le concierna; y que ese mismo algo no concierna a nadie: en lo cual hay una contradicción, en primer lugar, entre *querer*-conocer y la exigencia de que no debe concernir (¿para qué, entonces, conocer?) y, en segundo lugar, porque algo que a nadie le concierne, simplemente *no es*, y por lo tanto tampoco puede ser conocido. (FP IV, 2 [154]).ⁱ

La brutal contradicción es la siguiente, suponiendo que estamos frente a alguien que *quiere* conocer, el prejuicio de un conocimiento neutro pretende que lo que se conoce no le concierne. Contradicción teórica y práctica, conocer es estar concernido. Inmediatamente surge la pregunta básica de *para qué conocer* si nada concierne a quien conoce. Aunque este prejuicio pase por una descripción verdadera del proceso de conocimiento, Nietzsche afirmará que, consciente o inconscientemente, el conocer está siempre orientado hacia un *para qué*:

– Conocer quiere decir “ponerse en relación condicional con algo”: sentirse condicionado por algo y entre nosotros – es por lo tanto, en cualquier caso, un *fijar, designar, hacer consciente condiciones* (NO un *penetrar* en esencias, cosas, “en- sí”) (FP IV, 2 [154]).ⁱⁱ

Ese marcado ámbito de los instintos-afectos-pulsiones se señalará como la fuente propia de todo acto cognoscitivo. La realidad afectiva *es* la *fuerza inventiva*, es el *desde dónde* de toda empresa filosófica, científica, artística, religiosa, en fin, de todo quehacer del pensar. En términos filosóficos es aquí donde hay que preguntar por el

ⁱ „ein solcher „Erkennender“ will, daß das, was er erkennen will, ihn nichts angeht; und daß dasselbe etwas überhaupt Niemanden nichts angeht: wobei erstlich ein Widerspruch gegeben ist, im Erkennen-Wollen und dem Verlangen, daß es ihn nichts angehen soll (wozu doch dann Erkennen!) und zweitens, weil etwas, das Niemanden nichts angeht, gar nicht *ist*, also auch nicht erkannt werden kann.“ (KSA 12, p. 142.)

ⁱⁱ „– Erkennen heißt „sich in Bedingung setzen zu etwas“: sich durch etwas bedingt fühlen und zwischen uns – es ist also unter allen Umständen ein *Feststellen Bezeichnen Bewußtmachen von Bedingungen* (**nicht** ein *Ergründen* von Wesen, Dingen, „An-sichs“)“ (KSA 12, p. 142.)

surgimiento de todo ensamblaje conceptual. El propio Nietzsche lo pone en las siguientes palabras:

La fuerza inventiva que ha forjado las categorías trabajaba al servicio de la necesidad: necesidad de seguridad, de rápida comprensibilidad en base a signos y sonidos, a medios de abreviación: – con “sustancia”, “sujeto”, “objeto”, “ser”, “devenir” no se trata de verdades metafísicas. – Los poderosos son los que han convertido en ley los nombres de las cosas: y entre los poderosos son los mayores artistas de la abstracción quienes han creado las categorías. (FP IV, 6 [11], 1886-1887).ⁱ

Esta fuerza inventiva pulsional no se agota ni en el pensamiento consciente ni en el pensamiento llamado racional. Ahora bien, Nietzsche no pretende dar con el pensamiento en sí mismo sino encontrar otras formas de pensamiento, entre ellas, la que podemos denominar *pensar afectivo*. Para esto falta una pieza clave, que recoja lo fluctuante de la nueva tríada de la experiencia sentiente-pensante (signos, afectos y pensamientos) dentro de un acto cognoscitivo y a la vez creador: la interpretación.

3.2. La hipótesis de la voluntad de poder como teoría de los afectos

3.2.1. Aproximación al problema de las fuerzas

En la nota 1 [28] de 1885 se expone el carácter de interconexión entre cada uno de los componentes de la tríada descriptiva del proceso de pensar: “El pensar no es aún el acontecer interno mismo, sino también sólo un lenguaje de signos para el equilibrio de poder de los afectos.” (FP IV).ⁱⁱ El *pensar* es un *lenguaje de signos* y este es un modo de mantener un equilibrio de poder, una cierta organización y coacción, entre los *afectos*, los cuales señalan hacia un ámbito en tensión y en conflicto.

ⁱ „Die erfinderische Kraft, welche Kategorien erdichtet hat, arbeitete im Dienst des Bedürfnisses, nämlich von Sicherheit, von schneller Verständlichkeit auf Grund von Zeichen und Klängen, von Abkürzungsmitteln: – es handelt sich nicht um metaphysische Wahrheiten, bei „Substanz“ „Subjekt“ „Objekt“ „Sein“ „Werden“. – Die Mächtigen sind es, welche die Namen der Dinge zum Gesetz gemacht haben: und unter den Mächtigen sind es die größten Abstraktions-Künstler, die die Kategorien geschaffen haben.“ (KSA 12, p. 237.)

ⁱⁱ „Das Denken ist noch nicht das innere Geschehen selber, sondern ebenfalls nur eine Zeichensprache für den Machtausgleich von Affekten.“ (KSA 12, p. 17.)

Esta nota comienza de la siguiente manera:

– todos los *movimientos tienen que entenderse como gestos*, como una especie de lenguaje por medio del cual las fuerzas se comprenden. En el mundo inorgánico no existe el malentendido, la comunicación parece perfecta. En el mundo orgánico comienza el *error*. “Cosas”, “sustancias”, propiedades, actividades – ¡todo esto no debe proyectarse al mundo inorgánico! Son los errores específicos gracias a los cuales viven los organismos. ¿El problema de la posibilidad del “error”? La oposición no es entre “falso” y “verdadero”, sino entre las “abreviaturas de los signos” y los signos mismos. Lo esencial es: la constitución de formas que *representan* muchos movimientos, la invención de signos para especies enteras de signos. (FP IV 1[28]).ⁱ

Este texto supone el carácter formador e inventivo del ser humano en tanto que forjador de signos. Estas formas de exposición logran hacer comprensible por medio de gestos, signos y formas perceptibles todo acontecer. Es en el mundo de lo vivo donde comienza el *malentendido*, dado que aquí comienza la producción sónica, la *necesidad de esta producción*. El ser humano en tanto que ser orgánico va forjándose un mundo manejable, esta forja implica ciertos “errores” que permiten la vida misma en tanto que organismo. No existen ‘cosas’ ni ‘sustancias’ pero gracias a estas nociones podemos introducir en el caos de las sensaciones la consistencia necesaria para que un organismo como el ser humano pueda saber qué esperar y a qué atenerse. Como bien afirma L. Lupo, “la actividad de simplificación y reducción implica el ejercicio de una incesante actividad de creatividad”. Esta creatividad “caracteriza a todos los seres vivientes obligados continuamente a adoptar nuevas estrategias operativas para utilizarlas con el fin de su propia expansión y conservación. Se puede decir que los organismos *consisten esencialmente* en esta actividad.”.¹⁵⁴

La oposición radical para Nietzsche no es entre ‘verdadero’ y ‘falso’, en el sentido de la adecuación o inadecuación entre los signos, palabras y conceptos y sus significados y referentes, sino entre las “*abreviaturas de los signos*” y los signos mismos”. La posibilidad misma de hablar de lo verdadero y de lo falso depende de una previa apropiación sónica, de una interpretación posibilitante de las nociones que

ⁱ „– alle *Bewegungen sind als Gebärden aufzufassen*, als eine Art Sprache, wodurch sich die Kräfte verstehn. In der unorganischen Welt fehlt das Mißverständniß, die Mittheilung scheint vollkommen. In der organischen Welt beginnt der *Irrthum*. „Dinge“ „Substanzen“ Eigenschaften, Thätig-,keiten“ – das alles soll man nicht in die unorganische Welt hineinragen! Es sind die spezifischen Irrthümer, vermöge deren die Organismen leben. Problem von der Möglichkeit des „Irrthums“? Der Gegensatz ist nicht „falsch“ und „wahr“, sondern „*Abkürzungen der Zeichen*“ im Gegensatz zu den Zeichen selber. Das wesentliche ist: die Bildung von Formen, welche viele Bewegungen *repräsentiren*, die Erfindung von Zeichen für ganze Arten von Zeichen.“ (KSA 12, pp. 16-17.)

tradicionalmente se toman de modo incuestionado como nuestras categorías de pensamiento. Previo a la instauración de un orden de lo inteligible, de lo sensible y de lo comunicable, hay un trabajo *estructurador* y *esquematisante* cuyo origen se basa en el comportamiento mismo de lo orgánico, de lo que tiene vida. Es por esta razón que se habla de signos y abreviaturas de signos, dado que los conceptos como ‘sustancia’, ‘cosa’ o ‘actividad’ son *errores*, como ya hemos visto en otro texto, *ficciones regulativas*, que permiten la posibilidad de tener experiencias.

La noción de ‘signo’ se pretende más radical que las construcciones teóricas previas. Pero en ningún caso se trata de una noción meramente auto-referencial, en principio, un signo es el resultado del esfuerzo, como se afirma en este texto de “hacer comprensibles las fuerzas”. Como bien señala I. Christians, el uso de la palabra ‘fuerza’ por parte de Nietzsche se extiende desde los usos cotidianos (“se tiene fuerza para hacer algo”) hasta usos más arriesgados como “fuerza plástica” (*plastische Kraft*) o *Triebkraft*. Dos de los problemas que surgen al tratar de definir aquello que sea la fuerza es que, en primer lugar, no se separa claramente el concepto de fuerza de otros conceptos como *Trieb* (pulsión), *Instinkt* (instinto), *Wille* (voluntad), *Macht* (poder), *Leidenschaft* (pasión), *Pathos* y, en segundo lugar, que nunca se ofrece una definición definitiva respecto de qué sea la fuerza.¹⁵⁵ Christians señala dos tendencias presentes en el uso de ‘fuerza’ por Nietzsche. Por una parte, se rechazan distintas concepciones teóricas y, por otra parte, se defiende el carácter dinámico de la condición fundamental del mundo y, por lo tanto, también del hombre. Entre las pre-concepciones que se rechazan, Christians señala, por ejemplo: “la separación entre naturaleza y espíritu, entre lo consciente y lo inconsciente, entre el cuerpo (*Leib*) y el alma”. La noción de fuerza que se quiere implantar en el discurso filosófico es previa a este tipo de distinción, es previa a la instauración de dualismos. Esto es lo mismo que sucede en el caso de la diferenciación entre el sujeto y la acción, como si el sujeto fuera un átomo o individuo separado de aquello que se hace. Nietzsche no distingue entre quien hace algo y lo que se hace. Siendo consecuente con los planteamientos nietzscheanos, la fuerza tampoco podrá ser una entidad ‘en sí’. Por esta razón, como bien señala Christians, la pregunta por la determinación conceptual se desplaza a la pregunta por cómo la fuerza actúa (*wirken*), cómo se transforma en su obrar, en su darse como efecto, de qué modos se presenta. Aquí entramos en la problemática que se evidencia en los

póstumos de cómo hacer inteligible aquello que no responde a las categorías filosóficas de conocimiento.

Para atender a la pregunta de cómo actúa la fuerza se ha de precisar algo esencial: no hay fuerza aislada, ensimismada. *La fuerza no es sustancial*. La fuerza solo se muestra en el intercambio, tensión o ‘juego’ de fuerzas. Es solo desde la confrontación con otras fuerzas que una fuerza puede expresarse y acrecentar su poder. Esto último es esencial para entender el carácter plural de las fuerzas, el cual no ha de olvidarse a la hora de discutir la concepción de la voluntad de poder. La idea de que no hay *la* fuerza en sí, sino que se trata de entramados de fuerzas que se afectan y que solo así pueden manifestarse, puede retrotraerse al estudio de Nietzsche de las ciencias naturales de su época.

Respecto de este último punto es esencial la influencia de Wilhelm Roux, autor del libro *Der Kampf der Theile im Organismus* (1881). Sin entrar de lleno en la discusión sobre las lecturas que realizó Nietzsche en el campo de las ciencias naturales, no se ha de dejar de tomar en consideración la incorporación de estas a los problemas más centrales del pensamiento de Nietzsche. Lo importante no es preguntarse si hay una filosofía natural en Nietzsche, sino cómo diversos ámbitos del saber se traen a colación en el desarrollo del filosofar nietzscheano. En este último sentido, las ciencias naturales (fisiología, biología, etc.) son un campo rico en referencias, algunas iluminadoras para la comprensión de Nietzsche, tanto como sus lecturas literarias o la influencia de la música y de otras artes en sus escritos. Más allá de estar de acuerdo o no con el ‘traspaso’ de asuntos de determinados ámbitos del conocimiento o de la experiencia humana a otros aparentemente distantes, lo esencial si se quieren entender estos ‘usos’ que la escritura nietzscheana lleva a cabo, como bien apunta W. Müller-Lauter, es ponerlos en relación con la perspectiva metódica que yace en los pensamientos guías de nuestro autor. Desde esta perspectiva, la búsqueda por un nuevo modo de interpretar los acontecimientos se ve profundamente enriquecida por la aplicación de conocimientos de estudios de otros ámbitos de lo real.¹⁵⁶

En las críticas que Nietzsche hará al darwinismo se hace especial hincapié en limitar la influencia de las ‘circunstancias externas’ (del *milieu*) en, por ejemplo, la formación de órganos (ver, por ejemplo, FP IV 7 [25]). Nietzsche pondrá el acento en

la fuerza interna y plural de los organismos frente a las teorías que pretenden explicar el desarrollo orgánico solo en base a los condicionantes externos. Por esta razón, afirma Müller-Lauter que: “la formación que se despliega desde lo interno es un motivo fundamental del pensamiento de Nietzsche”. Este ‘desde adentro hacia afuera’ es válido para las distintas maneras de organización.¹⁵⁷ El libro anteriormente señalado de Roux se encuentra entre las lecturas influyentes que fortalecen este motivo nietzscheano de las fuerzas intrínsecas. Aunque Nietzsche no podía saber, como señala Müller-Lauter, que en el libro de Roux y lo que de novedoso había en este, se anunciaba una nueva disciplina centrada en una investigación morfológica.¹⁵⁸

Si bien la lectura de Roux data de los años 1881 y 1883, es importante hacer notar que desde, por lo menos, la segunda intempestiva y a través de una noción proveniente del pensamiento de J. Burckhardt, la *fuerza plástica*, Nietzsche pudo señalar e ir perfilando la experiencia de una fuerza que desde ‘adentro’ asimila y transforma, llevando el concepto físico de fuerza a un ámbito espiritual, histórico y cultural marcadamente ‘interno’.¹⁵⁹ Así, por ejemplo, lo utiliza en la segunda intempestiva, *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, donde define la fuerza plástica de la siguiente manera: “el grado de *fuerza plástica* de un ser humano, de un pueblo, de una cultura, quiero decir de esa fuerza de desarrollarse específicamente a partir de sí mismo, de transformar y asimilar lo pasado y lo extraño, de cicatrizar heridas, reponer lo perdido, regenerar formas destruidas.” (UIH, 1).ⁱ La noción de *fuerza plástica* va de la mano de otra noción importante del pensamiento nietzscheano, el *horizonte*. El horizonte marca el espacio adecuado para el despliegue de la fuerza; se trata de un espacio determinado, no ilimitado. Escribe Nietzsche, entendiendo lo siguiente como una ley universal, que: “todo ser viviente sólo dentro de un horizonte puede alcanzar salud, fuerza y fecundidad; si es incapaz de encerrarse dentro de un horizonte y, por otra parte, demasiado egoísta como para integrar la propia perspectiva en otra ajena, decae, lánguido y afiebrado, y sucumbe prematuramente.”

ⁱ „Um diesen Grad und durch ihn dann die Grenze zu bestimmen, an der das Vergangene vergessen werden muss, wenn es nicht zum Todengräber des Gegenwärtigen werden soll, müsste man genau wissen, wie gross die *plastische Kraft* eines Menschen, eines Volkes, einer Cultur ist, ich meine jene Kraft, aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden auszuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich nachzuformen.“ (KSA 1, p. 251.)

(UIH, 1).ⁱ El horizonte es el cauce propio que permite el mejor desarrollo de la fuerza de un individuo para llevar a esta a su mayor potenciación. En el ya citado parágrafo “La salud del alma” de *La ciencia jovial*, nos habíamos topado con lo *singular* de cada horizonte. Recordamos estas líneas: “Pues no existe una salud en sí misma, y todos los intentos por definir un asunto de esa especie han fracasado estruendosamente. Para determinar *lo que* haya de significar salud para tu propio *cuerpo*, todo depende de tu meta, tu horizonte, tus fuerzas, tus impulsos, tus errores y, especialmente, de los ideales y fantasmas de tu alma.” (CJ, 120). El lector se debe percatar como las nociones de *fuerza plástica* y *horizonte* se entremezclan con el problema de la ‘salud’, entendida como la plenitud a la que un organismo puede llegar a alcanzar desde su ‘sí mismo’. Por esta razón, no nos debe extrañar que años después, al redactar nuevos prólogos para una buena parte de su obra anterior, Nietzsche retome la noción de *fuerza plástica*, vinculándola con la tarea de auto-superación y lo que entiende por ‘gran salud’, que necesariamente pasa por una vivencia de los estados ‘enfermos’.¹⁶⁰

Por medio de la noción de *fuerza* se intenta dar cuenta de la naturaleza *dinámica* tanto del ser humano como de todo lo orgánico, evitando, a su vez, lecturas que introduzcan algún residuo *atomista* en lo real, es decir, alguna instancia que permanezca encerrada en sí misma. Las fuerzas, como propiamente se ha de decir, nunca se dan de modo aislado. Es a esto a lo que se refiere en la nota como “equilibrio de poder de los afectos”. La nota 1 [28] recoge esta dinámica desde el entramado del pensamiento:

– todos los movimientos son *signos* de un acontecer interno, y todo acontecer interno se expresa en tales cambios de las formas. El pensar no es aún el acontecer interno mismo, sino también sólo un lenguaje de signos para el equilibrio de poder de los afectos. (FP IV, 1 [28]).ⁱⁱ

El signo, la designación, logra traducir la incesante actividad y tensión de las fuerzas en un estado aparentemente estable. La *perceptibilidad* de estas fuerzas se da como gestos comprensibles. Afirmaba Simon que la realidad se hace soportable por medio de la lectura de signos y, a través de Stegmaier, se observó cómo es que a través

ⁱ „Und dies ist ein allgemeines Gesetz: jedes Lebendige kann nur innerhalb eines Horizontes gesund, stark und fruchtbar werden; ist es unvernünftig einen Horizont um sich zu ziehen und zu selbstisch wiederum, innerhalb eines fremden den eigenen Blick einzuschliessen, so siecht es matt oder überhastig zu zeitigem Untergange dahin.“ (KSA 1, p. 251.)

ⁱⁱ „– alle Bewegungen sind *Zeichen* eines inneren Geschehens; und jedes innere Geschehen drückt sich aus in solchen Veränderungen der Formen. Das Denken ist noch nicht das innere Geschehen selber, sondern ebenfalls nur ein Zeichensprache für den Machtausgleich von Affekten.“ (KSA 12, p. 17.)

de los signos los pensamientos ganan su visibilidad, pues bien, lo legible y lo visible, no son más que formas (gestos, signos) de expresión. La referencia a un ‘acontecer interno’ resulta bastante cercana a la tesis de la lucha interna de los organismos, acercándonos a la influencia de Roux y la dinámica de fuerzas intrínseca a cada ser.

La noción de fuerza no se puede entender sino es como un signo. Tocar este punto es adentrarnos en las interpretaciones fundamentales, las que permiten el resto de interpretaciones dentro del pensamiento nietzscheano. Como afirma Wotling, se ha de insistir con total contundencia sobre el hecho de que la fuerza “es, para Nietzsche, primero que nada una metáfora”. Se trata de una noción que coloca el carácter interpretativo de la realidad en su mismo seno. Por otra parte, esta noción se identifica con la de instinto o la de pulsión, en tanto que expresión de la voluntad de poder y, por último, se trata de una noción central para comprender la importancia de la organización de un sistema pulsional, de la constitución de un sentido y de una dirección a partir de la fricción entre diversos impulsos.¹⁶¹

El lector de Nietzsche se encuentra ante un nuevo horizonte epistemológico: signos, lenguaje de signos, gestos, fuerzas, formas que se transforman, poder, etc. La hipótesis que recoge la idea de fuerza y la de afectos lleva por nombre la tan conocida y muy malentendida frase de *voluntad de poder*. A continuación se darán algunas coordenadas sobre esta noción porque ella se convierte en el marco interpretativo en el cual se inserta una serie de nociones esenciales para la comprensión del planteamiento nietzscheano: instintos, pulsiones y afectos.

3.2.2. *La voluntad de poder como hipótesis*

Escribe Nietzsche: “El carácter de la incondicionada voluntad de poder está presente en todo el reino de la vida.” (FP IV, 1[54], 1885-1886).ⁱ Para poder seguir la discusión teniendo una idea de lo que denota la expresión ‘voluntad de poder’, será necesario aclarar su campo semántico. Para comenzar se brindan las siguientes palabras

ⁱ „Der Charakter des unbedingten Willens zur Macht ist im ganzen Reiche des Lebens vorhanden.“ (KSA 12, p. 23-24.)

de K. Löwith, comprensivas, generales, pero en gran medida certeras, escritas originalmente en inglés debido al exilio del autor:

En la filosofía de Nietzsche, la voluntad de poder es un término ontológico y, por lo tanto, universal, que incumbe a la naturaleza de todo ser. No ha de ser limitado a la voluntad del individuo consciente o a la “política del poder” (si es que hay otro tipo de política) pero no excluye ni la fuerza ni la violencia. La voluntad de poder implica tanto al poder orgánico de asimilación, a la fuerza física, a la energía vital, a la ascendencia social y al dominio político, como al poder de la fuerza moral, a la energía espiritual y a la disciplina ascética. Y como todo tipo de señoreamiento, de la capacidad de imponerse, está condicionado por el poder intrínseco, el poder más importante es el auto-dominio: el poder de superarse a sí mismo.

La voluntad de poder se manifiesta a sí misma superando resistencias. Su estructura general es la misma en todas partes: desde el poder de apropiación y de asimilación en el protoplasma hasta el poder de conquistar y transformar una nación. La voluntad de poder está en el fondo de la violencia en contra de los demás y en el auto-sacrificio, en el odio y en el amor, en la venganza y en la caridad. Es la característica básica de la “vida” en su plenitud, viviendo en la tensión entre crecer y decaer, entre el bien y el mal, entre la verdad y la ilusión.¹⁶²

Dada sus pretensiones universales, la ‘voluntad de poder’ no está limitada a la fuerza o a la violencia aunque tampoco excluye estas manifestaciones. Tampoco se limita al acto de voluntad consciente ni a los actos políticos. Entre los modos en que la voluntad de poder produce efectos, Löwith cita, por ejemplo, la asimilación orgánica, la fuerza física o la energía vital, la ascendencia social y el dominio político, la entereza moral, la energía espiritual, incluso, la disciplina ascética. También se señala algo esencial de la voluntad de poder, como ya hemos podido observar, se trata de la dinámica intrínseca de todo lo vivo, de su *fuerza plástica* al decir del joven Nietzsche.

La voluntad de poder en tanto que frase ha de leerse siempre como un todo porque no se trata de una voluntad que *quiere* el poder. A este respecto afirma con contundencia Wotling que: “La voluntad de poder no es la búsqueda de un atributo o de un estado exterior sino el proceso de intensificación de lo que se es.”¹⁶³ Todo enseñorearse de algo externo comienza con el dominio de sí, con la regulación y potenciación de la fuerza intrínseca de cada organismo. Por eso apunta Löwith que el poder más importante es el poder de la superación de sí mismo. La voluntad de poder, recuerda Löwith, se manifiesta en la tensión de superar las resistencias. Esto es esencial porque, insistamos en ello, no se da nunca una voluntad de poder en singular y aislada. Lo singular del nombre es solo una denominación de algo que siempre es plural.¹⁶⁴ La hipótesis pretende abarcar todo lo real por lo cual su estructura es igual en las diversas

expresiones de la vida, por esta razón Löwith asemeja el “poder de apropiación y de asimilación” tanto de un protoplasma como de un país conquistador. Es la fuerza que se manifiesta tanto en la violencia que se ejerce a los demás, como en la canalización de la fuerza dirigida al sacrificio de uno mismo por los demás. En este sentido se trata de un fenómeno primordial que subyace tanto al odio o al amor, como a la caridad o a la venganza. Es, como resume Löwith, “el carácter básico de la “vida” en su plenitud”, con las múltiples tensiones internas a esta, el nacimiento y la muerte, la fuerza y la debilidad, el crecimiento y la degeneración, el conocimiento y la ilusión, etc.

En una importante nota del cuaderno 36, escrito entre junio y julio de 1885, se indica el aspecto ‘analógico’ de la voluntad de poder. Si bien en la cita señalada de Löwith se parte de la voluntad de poder como principio ontológico, habría que remarcar que se trata de una hipótesis que se *ensaya* como posible explicación de todos los acontecimientos (en todo caso, se trata de la experimentación de una tesis ontológica, entendida como *una nueva interpretación de los acontecimientos*). La voluntad de poder no deja de ser una hipótesis, en el momento en que se tome como la última palabra definitiva sobre todo acontecer se ha traicionado la experimentación del propio Nietzsche; entonces cabrían las interpretaciones irracionalistas o dogmáticas del pensamiento nietzscheano. La importancia de esta hipótesis es que permite una interpretación dinámica, no estática ni unilateral de los acontecimientos. Al no haber *la* Voluntad de poder, sino siempre un entramado de fuerzas en tensión, se abre el camino para la búsqueda de un modo distinto de pensar alejado de la pretensión del conocimiento de ‘cosas’ y ‘sustancias’. Se abre, por lo tanto, un nuevo enfoque epistemológico. El texto indicado con brevedad y concisión expone lo siguiente:

El victorioso concepto de “fuerza”, con el que nuestros físicos han creado a Dios y el mundo, requiere todavía de un complemento: se le tiene que atribuir un mundo interno, que yo denomino “voluntad de poder”, es decir, un insaciable afán de demostrar poder; o de emplear, de ejercer poder, como impulso creador, etc. Los físicos no se desembarazan de la “acción a distancia” entre sus principios: tampoco de una fuerza de repulsión (o de atracción). Es inevitable: se tienen que captar todos los movimientos, todos los “fenómenos”, todas las “leyes” sólo como síntomas de un acontecer interior y servirse al final de la analogía con el hombre. En el animal es posible derivar de la voluntad de poder todos sus *instintos* [*Triebe*]: asimismo todas las funciones de la vida orgánica a partir de esta única fuente. (FP III, 36 [31]).ⁱ

ⁱ „Der siegreiche Begriff „Kraft“, mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm eine innere Welt zugesprochen werden, welche ich bezeichne als „Willen zur Macht“, d. h. als unersättliches Verlangen nach Bezeugung der Macht; oder Verwendung,

La ‘voluntad de poder’ es el nombre que se le dará al *acontecer interior* como fuerza intrínseca que se manifiesta a modo de *impulso creativo*. Toda noción de ‘fuerza’, de ‘Dios’ o del ‘mundo’ que no tome en consideración el carácter creador intrínseco es incompleta. En la descripción dada por Nietzsche no hay mística alguna, no es *la* revelación del ser de lo real, se trata de un *signo*, una *designación*, para dar cuenta del impulso creativo que le parece al pensador alemán como lo definitorio de todo lo que está siendo. Toda exterioridad – ‘fenómenos’, ‘leyes’, etc. – no es más que el gesto, el síntoma, del *acontecer interno*. Lo que guía a esta designación es una *analogía*, una búsqueda de lo semejante, en la actividad misma del ser humano. Esta actividad que se manifiesta en el ser humano es el impulso que lo lleva a ficcionalizar, inventar, simplificar, y todas las estrategias que pone en juego el ser humano en la formación de un mundo habitable y cognoscible, fuerza que por su sobreabundancia pasa luego a crear obras de arte y una técnica cada vez más especializada.¹⁶⁵ Es el propio autor quien expone cómo desplaza analógicamente el conocimiento del ser humano al conocimiento de lo real pero para evitar la tentación realista habla de *analogía*. Esta analogía resulta fructífera en la medida en que el impulso de la fuerza interna logra describir un mundo que es constante devenir, interrelación y movimiento.

La voluntad de poder como hipótesis puede ser interpretada como un signo que es, a su vez, la abreviatura de múltiples signos. Es un signo posibilitador, en la medida en que permite la lectura no atomista, sino relacional, entre fuerzas. Si todo lo que hay son fuerzas en tensión con otras fuerzas cuya esencia no es más que su poder de expresarse, la voluntad de poder estaría muy cercana de una voluntad de creación, de invención, de hacer, tal y como sospecha R. Schacht. La cautela del lector de Nietzsche exige no caer en la *tentación realista* con los propios conceptos del pensador alemán, que, a su vez, son ensayos. Cuando se dice ‘la voluntad de poder’ no se ha llegado a ninguna parte distinta del propio escenario de fuerzas en relación que se ensaya como hipótesis de lo real. Schacht señala que el término alemán “*Macht*” está relacionado con el verbo de gran extensión significativa “*machen*”. Este verbo implica acciones

Ausübung der Macht, als schöpferischen Trieb usw. Die Physiker werden die „Wirkung in die Ferne“ aus ihren Principien nicht los: ebensowenig eine abstoßende Kraft (oder anziehende) Es hilft nichts: man muß alle Bewegungen, alle „Erscheinungen“, alle „Gesetze“ nur als Symptome eines innerlichen Geschehens fassen und sich der Analogie des Menschen zu Ende bedienen. Am Thier ist es möglich, aus dem Willen zur Macht alle seine Triebe abzuleiten: ebenso alle Funktionen des organischen Lebens aus dieser Einen Quelle.“ (KSA 11, p. 563.)

como “hacer”; “producir”, “formar”, “construir”, “crear”, “afectar” entre otras. Este comentarista no afirma que haya que reducir la *Wille zur Macht* a una *voluntad de hacer* (*machen*), pero sí llama la atención sobre varios aspectos. En primer lugar, las actividades mencionadas “presuponen y manifiestan fuerza o energía de alguna forma, involucrando tanto acumulación como gasto”. En segundo lugar, se refieren al establecimiento de una relación que se ve atravesada por una instancia de dominio respecto de aquello sobre lo que se actúa. Tercero, estas formas de actividad pueden establecer sus formas de dominio de diversas maneras, no solo de un modo directo, sino que se pueden dar otras formas, como la competición. Schacht entiende que lo mismo que sucede con *machen* sucede con *Macht*.¹⁶⁶ Según este mismo comentarista el poder en Nietzsche es cuestión de transformación. Esto se logra imponiendo nuevas formas y relaciones a fuerzas que antes no las tenían o no estaban sujetas a su influencia. Estamos en la cercanía de lo que en la *Introducción* de este trabajo se señaló como una definición de la filosofía: la filosofía como *arte de la transfiguración*. El mundo del devenir es la profusión de estas transformaciones, esto es lo propio de un mundo que consiste meramente de fuerzas.¹⁶⁷

Así como la lógica era el modelo prototípico de una ficción completa que *no* rozaba la realidad, el acontecer interno de lo real, la voluntad de poder sería el modelo que *sí* intenta dar cuenta de la fuerza intrínseca de todo acontecimiento. Permítanos el lector un uso amplio de diversas nociones para remarcar el carácter experimental y de ensayo de esta noción como, por ejemplo, ‘analogía’, ‘metáfora’, ‘modelo’ y, sobre todo, ‘hipótesis’. Tanto R. Grimm como S. Kofman interpretan la voluntad de poder como una metáfora. El primero comenta que la voluntad de poder es una metáfora, una interpretación, que funciona como modelo explicativo en la teoría del conocimiento nietzscheana. Según Grimm, en el fondo lo que pretende Nietzsche con la voluntad de poder es conseguir dar un modelo de lo que sería la realidad si todo lo que pudiésemos afirmar de ella fueran interpretaciones. Sentencia Grimm: “La voluntad de poder es ella misma una metáfora, que gobierna el uso de nuestras otras metáforas.”.¹⁶⁸ Lo definitivo para este comentarista es que el modelo ontológico de la voluntad de poder ha de ser comprendido desde la perspectiva de la epistemología nietzscheana. Se trataría, no de la palabra definitiva respecto de lo que hay, sino de un modelo que fundamentaría los presupuestos epistemológicos de un mundo que no es estable sino dinámico, de un modelo de acuerdo con los problemas que se presentan al conocer humano en un mundo

caracterizado por la impermanencia. Escribe Grimm que: “Como modelo, como constructo, como hipótesis, el esquema de Nietzsche de los cuanta de poder y de las constelaciones de poder es una ayuda considerable para comprender cómo ha de ser el acto cognoscitivo en la ausencia de una verdad fija, de entidades estables, de leyes de la naturaleza, etc.”.¹⁶⁹

Por otra parte, según Kofman se trata de la interpretación que da cuenta del resto de interpretaciones, así como permite descifrar genealógicamente los síntomas de salud o de enfermedad. Se trata de una generalización metafórica que a su vez se convierte en principio económico. Kofman entiende que el modelo de esta metáfora es político (“modelo jerárquico y de relaciones de clase dentro de una sociedad cuyo único criterio de realidad es la voluntad de poder”).¹⁷⁰ Para Kofman es importante no olvidar el carácter metafórico de la voluntad de poder si no se quiere hacer de Nietzsche el último metafísico. Según la autora, entonces, nada lo distinguiría de Schopenhauer.¹⁷¹ Si se toma como base el texto 36 [31] la metáfora no es solo política, sino de la actividad humana en su diversidad; una noción proveniente de la física se extiende a múltiples campos de la expresión humana como el arte, la cultura, la religión, la ciencia, la técnica, etc. Aunque estas palabras no agotan la problemática de la voluntad de poder en el seno del pensar nietzscheano, postular esta noción como *la* interpretación definitiva y coincidente con la realidad es llevar a Nietzsche a su propia aniquilación filosófica, es decir, a su auto-contradicción.

Uno de los textos claves para la correcta comprensión de la hipótesis de la *voluntad de poder* se encuentra en el párrafo 36 de *Más allá del bien y del mal*, texto publicado que puede ponerse en completa relación con lo que venimos exponiendo:

Suponiendo que lo único que esté “dado” realmente sea nuestro mundo de apetitos y pasiones, suponiendo que nosotros no podamos descender o ascender a ninguna otra “realidad” más que justo a la realidad de nuestros instintos, pues pensar es tan sólo un relacionarse esos instintos entre sí —: ¿no está permitido realizar el intento y hacer la pregunta de si eso dado no *basta* para comprender también, partiendo de lo idéntico a ello, el denominado mundo mecánico (o “material”)? Quiero decir, concebir este mundo no como una ilusión, una “apariencia”, una “representación” (en el sentido de Berkeley y Schopenhauer), sino como algo dotado de idéntico grado de realidad que el poseído por nuestros afectos, — como una forma más tosca del mundo de los afectos, en la cual está aún englobado en una poderosa unidad todo aquello que luego, en el proceso orgánico, se ramifica y se configura (y también como es obvio, se atenúa y debilita —), como una especie de vida instintiva en la que todas las funciones orgánicas, la autorregulación, la asimilación, la alimentación, la secreción, el metabolismo, permanecen aún sintéticamente ligadas entre sí, — como

una *forma previa* de la vida? – En última instancia, no es sólo que esté permitido hacer ese intento: es que, visto desde la conciencia del *método*, está mandado. No aceptar varias especies de causalidad mientras no se haya llevado hasta su límite extremo (– hasta el absurdo, dicho sea con permiso) el intento de bastarnos con una sola: he ahí una moral del método a la que hoy no es lícito sustraerse; – es algo que se sigue “de su definición”, como diría un matemático. En último término, la cuestión consiste en si nosotros reconocemos que la voluntad es realmente algo que *actúa*, en si nosotros creemos en la causalidad de la voluntad: si lo creemos – y en el fondo la creencia *en esto* es cabalmente nuestra creencia en la causalidad misma –, entonces *tenemos que* hacer el intento de considerar hipotéticamente que la causalidad de la voluntad es la única. La “voluntad”, naturalmente, no puede actuar más que sobre la “voluntad” – y no sobre “materias” (no sobre “nervios”, por ejemplo –): en suma, hay que atreverse a hacer la hipótesis de que, en todos aquellos lugares donde reconocemos que hay “efectos”, una voluntad actúa sobre otra voluntad, – de que todo acontecer mecánico, en la medida en que en él actúa una fuerza, es precisamente una fuerza de la voluntad, un efecto de la voluntad. – Suponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la ampliación y ramificación de *una única* forma básica de voluntad, – a saber, de la voluntad de poder, como dice *mi tesis* –; suponiendo que fuera posible reducir todas las funciones orgánicas a esa voluntad de poder, y que se encontrase en ella también la solución del problema de la procreación y nutrición – es *un único* problema –, entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente *toda* fuerza agente como: *voluntad de poder*. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su “carácter inteligible”, – sería cabalmente “voluntad de poder” y nada más. – (MBM, 36).ⁱ

ⁱ „Gesetzt, dass nichts Anderes als real „gegeben“ ist als unsre Welt der Begierden und Leidenschaften, dass wir zu keiner anderen „Realität“ hinab oder hinauf können als gerade zur Realität unsrer Triebe – denn Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander – : ist es nicht erlaubt, den Versuch zu machen und die Frage zu fragen, ob dies Gegeben nicht *ausreicht*, um aus Seines-Gleichen auch die sogenannte mechanistische (oder „materielle“) Welt zu verstehen? Ich meine nicht als eine Täuschung, einen „Schein“, eine „Vorstellung“ (im Berkeley’schen und Schopenhauerischen Sinne), sondern als vom gleichen Realitäts-Ränge, welchen unser Affekt selbst hat, – als eine primitivere Form der Welt der Affekte, in der noch alles in mächtiger Einheit beschlossen liegt, was sich dann im organischen Prozesse abzweigt und ausgestaltet (auch, wie billig, verzärtelt und abschwächt –), als eine Art von Triebleben, in dem noch sämtliche organische Funktionen, mit Selbst-Regulierung, Assimilation, Ernährung, Ausscheidung, Stoffwechsel, synthetisch gebunden in einander sind, – als eine *Vorform* des Lebens? – Zuletzt ist es nicht nur erlaubt, diesen Versuch zu machen: es ist, vom Gewissen der *Methode* aus, geboten. Nicht mehrere Arten von Causalität annehmen, so lange nicht der Versuch, mit einer einzigen auszureichen, bis an seine äusserste Grenzen getrieben ist (– bis zum Unsinn, mit Verlaub zu sagen): das ist eine Moral der Methode, der man sich heute nicht entziehen darf; – es folgt „aus ihrer Definition“, wie ein Mathematiker sagen würde. Die Frage ist zuletzt, ob wir den Willen wirklich als *wirkend* anerkennen, ob wir an die Causalität des Willens glauben: thun wir das – und im Grunde ist der Glaube *daran* eben unser Glaube an Causalität selbst – , so *müssen* wir den Versuch machen, die Willens-Causalität hypothetisch als die einzige zu setzen. „Wille“ kann natürlich nur auf „Wille“ wirken – und nicht auf „Stoffe“ (nicht auf „Nerven“ zum Beispiel –): genug, man muss die Hypothese wagen, ob nicht überall, wo „Wirkungen“ anerkannt werden, Wille auf Wille wirkt – und ob nicht alles mechanische Geschehen, insofern eine Kraft darin thätig wird, eben Willens-kraft, Willens-Wirkung ist. – Gesetzt endlich, dass es gelänge, unser gesamtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung Einer Grundform des Willens zu erklären – nämlich des Willens zur Macht, wie es *mein* Satz ist – ; gesetzt, dass man alle organischen Funktionen auf diesen Willen zur Macht zurückführen könnte und in ihm auch die Lösung des Problems der Zeugung und Ernährung – es ist Ein Problem – fände, so hätte man damit sich das Recht verschafft, *alle* wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen als: *Wille zur Macht*. Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren „intelligiblen Charakter“ hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben „Wille zur Macht“ und nichts ausserem. – “ (KSA 5, pp. 54-55.)

Este párrafo comienza, con suma cautela, con un “Suponiendo”. A continuación, se desplegarán los contenidos de este suponer y antes de dirigirse al final de este muy ordenado texto – como es la regla general en los textos publicados de Nietzsche – se vuelve a enfatizar este carácter *hipotético y condicional*, retomando el acto de suponer con la ayuda de la expresión “Suponiendo, finalmente”. Este marco condicional y no meramente indicativo obliga al lector a caer en cuenta de los verbos que están en modo subjuntivo y los usos indirectos que se ponen en práctica por medio de la negación y de la interrogación. Si hay una palabra que da la tonalidad preponderante no solo de la filosofía en general de Nietzsche sino de este texto en particular es la de *Versuch* (ensayo, tentativa, experimentación, intento, tanteo, prueba). Esta palabra aparece en cuatro ocasiones, en tres de ellas la expresión literal es “hacer el ensayo” o directamente “ensayar” o hacer el “experimento”: *Versuch zu machen*. El experimento que se llevará a cabo es el de extrapolar la vivencia interna de las fuerzas instintivas, pulsionales y afectivas al resto de la naturaleza. Se partirá de la noción más primaria para Nietzsche, de aquello que está más cercano a describir el ‘acontecer espiritual’, siendo lo que de modo más certero da cuenta del carácter dinámico y en tensión del fenómeno vida. En palabras de P. Wotling: “El descubrimiento del estatus originario de los fenómenos infra-conscientes y más aún del rol preponderante de la afectividad en el conjunto del comportamiento humano – incluso ahí donde la actividad se pretende como la más teórica y se toma por el pensamiento puro – constituye sin duda una conquista esencial de la psicología nietzscheana, pero su interés verdadero se encuentra primeramente en que justifica la extensión hipotética de esos fenómenos que constituyen nuestro único “dato” al conjunto del texto de la realidad.”¹⁷²

La primera suposición es definitiva para la recta comprensión del nivel básico de la reflexión que se está llevando a cabo. Que sucedería si lo único “dato” de modo *real* fuera nuestro mundo de *apetitos y pasiones*. Si esto es lo único que puede ser tomado como *real*, se ha de admitir que no hay otra realidad, ni más elevada ni más fundamental que esta: “la realidad de nuestros instintos [*Triebe*]”. Nietzsche remata su punto de partida con la siguiente frase: “pues pensar es tan sólo un relacionarse esos instintos [*Triebe*] entre sí”. El tradicional polo entre ser y pensar es reconducido al ámbito de las pulsiones; lo único que se toma como *dado* en tanto que *real* es ese mundo, que incluso, antecede a cualquier dicotomía entre lo que es y lo que puede ser conocido. Nietzsche utiliza la palabra *real*; este adjetivo alemán, de ascendencia latina, implica lo real y

efectivo. Nietzsche utiliza un adjetivo y no una forma sustantivada como ‘lo Real’, además su prudencia le añade un ‘como’, esto es, lo único que puede tomarse “como real”. Esta primera suposición solo deja un camino libre para la reflexión: *el camino hacia la realidad de los instintos y pulsiones*.

Después de asentado el punto de partida, comienza el proceso de desplegar sus implicaciones. En primer lugar, se plantea a modo de pregunta si es posible extender la primera aseveración (lo ‘dado’ son los instintos) a lo que se denomina como mundo material o mecánico, esto es, si no sería posible leer los fenómenos del movimiento físico desde la base de la realidad instintiva. En este texto el carácter de *experimentación* no se revelará en el carácter *analógico* de la voluntad de poder, como fue el caso en la nota no publicada 36[31]. El término más adecuado en la situación presente es el de una *hipótesis*. En todo caso, el carácter hipotético puede englobar la estrategia de la analogía, además de dar un campo semántico más amplio que el de la metáfora. En definitiva, en ambos lugares se nos refiere a la extrapolación de una *fuerza* vinculada con el acontecer interno del ser humano al mundo de la causalidad mecánica, al resto del mundo físico y orgánico. Esta hipótesis, a su vez, tiene un calado profundamente filológico, el texto que se intenta leer adecuadamente es lo real. Pero, ¿una hipótesis de qué tipo? Según W. Kaufmann, puede decirse que “la voluntad de poder tiene cuatro dimensiones: la psicológica, la biológica, la física y la metafísica”. Para este autor la más importante es la primera, entendiendo a la ‘voluntad de poder’ desde su capacidad para hacer comprensible una gran cantidad de actos humanos. La dimensión metafísica es considerada la menos importante, aún deudora del interés de Nietzsche por Schopenhauer, dado que conlleva el conflicto entre una “última realidad detrás del mundo de la apariencia” y el “repudio enfático de Nietzsche de cualquier tipo de doctrina de dos-mundos.”. Kaufmann es muy reticente, incluso, con las dimensiones biológicas y físicas. Respecto de la primera la reduce a algunos pasajes y a la polémica con el darwinismo y respecto de la segunda afirma que se encuentra aún en menos pasajes y que en todo caso se trataría de una hipótesis muy valiente. Pero leyendo cuidadosamente como estamos haciendo el parágrafo 36 de *Más allá del bien y del mal*, el ensayo de extender la voluntad de poder como un modelo de lectura e inteligibilidad de lo real, desde el reconocimiento de la dimensión psicológica (agrupando las nociones de instinto, afectos y pasiones) hasta el resto de fenómenos, es inseparable en Nietzsche. Kaufmann ha de admitir que “una de las razones por la elección de Nietzsche del

término “voluntad de poder” fue sencillamente que “poder” es aplicable a la naturaleza orgánica e, incluso, la inorgánica”.¹⁷³ Es posible encontrar en este punto la *hybris* teórica de Nietzsche. Esta ‘extensión’ ha causado grandes malentendidos a la hora de comprender la finalidad que busca nuestro autor. Si bien todo queda enmarcado en un fuerte experimentalismo y en posibles refutaciones empíricas, lo que evita que nuestro autor sea un dogmático, no evita la *tentación monista*, el querer explicar todo según un mismo principio. Esta característica no corresponde con su perspectivismo ni con su modo de investigar un problema desde diversas dimensiones. La tentación, ciertamente, estriba en la posibilidad de dar una imagen dinámica del mundo que evite, por una parte, las lecturas de la materia como algo inerte y puramente mecánico, como, por otra parte, la postulación de un ‘en sí’, dado que la voluntad de poder siempre se expresa en la resistencia, en el conflicto, en la pluralidad.¹⁷⁴

La idea de que la búsqueda de poder es el rasgo más básico del comportamiento humano, más básico que la búsqueda de la felicidad, del placer y más potente que la sexualidad, es un *topos* nietzscheano que por lo menos desde *Humano, demasiado humano* y *Aurora* se va imponiendo en su obra. Sin poder entrar en detalle sobre la génesis de la noción de ‘voluntad de poder’ citemos estas líneas de la última obra mentada:

El demonio del poder. – No es la precariedad ni la avidez, sino el amor al poder el demonio de los hombres. Aunque se les diera todo – salud, vivienda, alimentación, distracciones – , seguirían sintiéndose desdichados e insatisfechos, porque el demonio del poder espera y espera y quiere ser satisfecho. Si se priva a los hombres de todo y se satisface a ese demonio, se sentirán felices – tan felices como pueden serlos los hombres y los demonios. Pero, ¿pero qué voy a repetir una cosa que Lutero había dicho ya, y mejor que yo, en estos versos?: “Si nos quitan el cuerpo, los bienes, la honra, la mujer y los hijos, dejadles. ¡Siempre nos quedará el “Imperio”!” ¡Sí, eso es, el “Imperio”! (A 262).ⁱ

La *tentación monista* es previa a la formulación física y metafísica de la voluntad de poder. La obra de Nietzsche da testimonio de los diversos comportamientos humanos que se pretenden explicar desde esta sed de poder, pero no

ⁱ „Der Dämon der Macht. – Nicht die Nothdurft, nicht die Begierde, – nein, die Liebe zur Macht ist der Dämon der Menschen. Man gebe ihnen Alles, Gesundheit, Nahrung, Wohnung, Unterhaltung, – sie sind und bleiben unglücklich und grillig: denn der Dämon wartet und wartet und will befriedigt sein. Man nehme ihnen Alles und befriedige diesen: so sind sie beinahe glücklich, – so glücklich als eben Menschen und Dämonen sein können. Aber warum sage ich diess noch? Luther hat es schon gesagt, und besser als ich, in den Versen: „Nehmen sie uns den Leib, Gut, Ehr’, Kind und Weib: lass fahren dahin, – das Reich muss uns doch bleiben!“ Ja! Ja! Das „Reich“!“ (KSA 3, p. 209.)

es hasta *Así habló Zaratustra* que la hipótesis de la voluntad de poder pretende ir más allá de un criterio universal de explicación del comportamiento humano (el altruismo, la compasión, la competición, etc.). Después de reducir la ‘voluntad de verdad’ de los filósofos (los ‘sapiéntísimos’) a una voluntad de poder, se les dice a estos:

¡Escuchad, pues, mi palabra, sapientísimos! ¡Examinad seriamente si yo me he deslizado hasta el corazón de la vida y hasta las raíces de su corazón!

En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor. (Z, *De la superación de sí mismo*).ⁱ

Si se llega a la hipótesis cosmológica es a partir de la experiencia psicológica, entiéndase de los afectos. A través de sus investigaciones en las ciencias naturales, Nietzsche intentará darle calado científico a esta hipótesis sobre el ‘corazón de la vida’, pero no hay que perder de vista el trasfondo básico de esta hipótesis, que queda encuadrada como una nueva hipótesis sobre lo real, a partir de la vivencia humana de fuerzas que lo atraviesan, que permiten que el ser humano llegue a ser consciente de sí y que de modo inconsciente siguen actuando a través de él. No se puede, sencillamente, descartar otras lecturas que no sean las ‘psicológicas’ de la voluntad de poder, pero esta es la más preponderante y desde la cual se hace el experimento de extenderla al resto del mundo orgánico e inorgánico. Si perdemos este enfoque se perdería una de las particularidades más fecundas del pensamiento nietzscheano: la reivindicación en toda expresión humana de los instintos, las pulsiones y los afectos.

Tampoco se ha de perder de vista que se pretende un intento de *concebir* el mundo de modo distinto a las lecturas marcadas por un idealismo radical, basado en un dualismo entre apariencia y esencia. ¿Qué sucedería si vemos al mundo – eso que erróneamente pensamos como algo que está frente a nosotros – como “algo dotado de idéntico grado de realidad que el poseído por nuestros afectos”? Es decir, “como una forma primitiva del mundo de los afectos”. El carácter primitivo de los fenómenos físicos se debe a no estar tan elaborados como la organización de los procesos orgánicos subsecuentes. En definitiva, se trata de una y la misma materia prima que se va haciendo cada vez más compleja. Para Nietzsche, llevar a cabo este experimento con el

ⁱ „Hört mir nun mein Wort, ihr Weisesten! Prüft es ernstlich, ob ich dem Leben selber in’s Herz kroch und bis in die Wurzeln seines Herzens!

Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Deinenden fand ich den Willen, Herr zu sein.“ (KSA 4, pp, 147-148.)

pensar dirigido a la comprensión del mundo es un imperativo de la conciencia moral del *método*. El método exige el ensayo de reunir todo tipo de causalidad hacia un principio básico. Casi como si se tratara de una ética al estilo de *Ockham*¹⁷⁵, se postula un principio único de interpretación, un principio que, a su vez, sea la raíz del resto de interpretaciones. La exigencia metódica está llevándonos a dos niveles, uno en el que se pretende reducir todo efecto a la misma fuerza efectuyente, a una única voluntad, y un segundo movimiento en el que la voluntad misma está siendo reducida (o ampliada, dependiendo del punto de vista asumido) a sus efectos, a la efectuación misma. El paso siguiente es la búsqueda, siempre hipotética, de un principio que sea en su postulación misma interrelación entre voluntades. Se introduce, pues, la última suposición, la que extiende esta voluntad, que se hallaría en toda forma de pre-vida, a estar presente en toda forma de vida. A esta última instancia que define toda realización efectiva y efectuyente, incluyendo lo único que se nos dijo que podíamos considerar como “dado”, la realidad afectiva, se le denomina *voluntad de poder*. Hacia esta hipótesis se dirigiría el estudio de todo lo orgánico. *Una sola forma de voluntad, un único problema*. Esta sería la raíz común del resto de problemas, aquel que recogería las ramificaciones de lo único que se da de modo *real*, los afectos, instintos y pulsiones. Toda *fuerza agente* se remitiría a la *Voluntad de poder*. Pues bien, este pensado y denso párrafo concluye, de nuevo, con la insistencia en el discurso filosófico pero en esta ocasión el texto es una *exposición* misma, el texto hace visible sus pretensiones. Nietzsche intentará darle fuerza a su hipótesis, se trata de un experimento que es consciente de ser un experimento pero que no por ello deja de ser afirmado como hipótesis veraz propia de nuestro autor. Lo que este fondo hipotético pone en perspectiva es, no solo el carácter de ensayo de la noción, sino la vinculación de esta con la *interpretación*. Hay un punto importantísimo que pronto destacaremos respecto de la extensión de la voluntad de poder al resto del mundo, se trata de la ‘espiritualización’, es decir, del trabajo de refinamiento que se da en todas las cualidades llamadas espirituales. El espíritu no es algo que surja de un fondo distinto al del suelo base de lo instintivo-pulsional, sino que a partir de esta base se van conquistando niveles de espiritualidad, a tal punto que esta no se ve reducida a su lugar de origen pero no puede pensarse sin él. Lo que se ha ganado es evitar la imagen errónea de una vida escindida entre lo espiritual (mental, anímico, etc.) y lo instintivo (pasional, pulsional, etc.). La hipótesis arriesgada es también una defensa de la vida íntegra.

Convertir a Nietzsche en un metafísico lo convierte o en el sucesor antagónico de Schopenhauer y su ‘voluntad de vida’ (haciéndonos eco del reduccionismo doctrinal que ciertas lecturas de la historia de la filosofía llevan a cabo) o en una continuación, bastante comprensible, del romanticismo alemán, específicamente de las lecturas organicistas y dinámicas de la naturaleza como las de Herder y Goethe. G. Parkes vincula la ‘voluntad de poder’ con la tradición romántica alemana, como “culminación de tendencias románticas”, que pasando por Leibniz y la influencia de Spinoza tienen como epítome a Herder.¹⁷⁶ Ciertamente, las equivalencias con la idea de naturaleza del romanticismo alemán están presentes, desde la búsqueda de una explicación sintética y omnicomprendiva de la naturaleza, al uso de la noción de fuerza para describir lo vivo, al dinamismo de las formas y su mutua organización, etc.¹⁷⁷ Las semejanzas se dejan traslucir fácilmente. Ahora bien, la gran diferencia con la tradición romántica alemana está en el fuerte experimentalismo nietzscheano, que lo conducirá a la defensa del carácter interpretativo de todo acontecimiento y a evitar la postulación de una instancia organizadora última, ya sea ‘Dios’ o la ‘Naturaleza’ (instancias que sí juegan un papel central en el romanticismo alemán). Ni siquiera se postulará una instancia unificadora como ‘el inconsciente’ sino que las diversas instancias implicadas se remitirán a la voluntad de poder como hipótesis relacional, de tensión y resistencia. Marcando las diferencias con el psicoanálisis, señala Wotling que: “no existe en Nietzsche ninguna instancia global comparable al inconsciente. Esto sería dejar la puerta abierta, una vez más, al deseo idealista de unidad. La unidad es una hipótesis que Nietzsche no necesita.”.¹⁷⁸

Después de haber estudiado el texto de *Más allá del bien y del mal* 36, quizás la exposición más clara que se tenga de esta noción en obra publicada, es necesario seguir perfilándola tal y como aparece en esta misma obra. Para lo cual, leer con atención el párrafo 22 de la primera sección, “De los prejuicios de los filósofos”, será esclarecedor. En este párrafo Nietzsche se caracteriza como un “viejo filólogo” que no puede dejar de señalar las “malas artes de interpretación” („auf schlechte Interpretations-Künste den Finger zu legen“). De modo metafórico, Nietzsche extenderá el arte y la materia prima del filólogo, la interpretación y el texto, a lo real mismo. Lo que se pondrá en cuestión es la legaliformidad de la naturaleza, tal y como la sostienen determinados físicos. Con un estilo propio de la escritura nietzscheana, de caracterización de determinadas posiciones teóricas y presupuestos condensados en

tipos, este texto presenta al ‘filólogo’ y al ‘físico’. El problema central es el de cómo *leer* la naturaleza, cómo entender su comportamiento. Se acusa al tipo ‘físico’ de una lectura errónea, de una mala interpretación del texto-naturaleza. Se trata de la acusación del filólogo afirmando que se están comportando frente a un texto *como si* estuviese expresando algo que, de hecho, no está presente en el texto en cuestión. Para Nietzsche, la mala filología de los físicos en su lectura de una regularidad de la naturaleza no es un ‘texto’, no es un hecho, sino una interpretación. La primera aparición de la palabra ‘texto’ se da entre comillas, poniendo de relieve el uso metafórico, de desplazamiento, del campo de la filología al estudio de la naturaleza.

Hablar de texto se convierte en pertinente a la hora de poder denunciar una interpretación que, como en las notas póstumas antes estudiadas, no logra dar cuenta de procesos complejos. Lo que subyace en esta mala filología para Nietzsche es un supuesto moral, es decir, una metáfora a su vez, un desplazamiento de la idea democrática de “igualdad ante la ley” proyectada a los fenómenos naturales. Para así, en palabras de Nietzsche, poder decir que: “En todas partes, igualdad ante la ley, – la naturaleza no se encuentra en este punto en condiciones distintas ni mejores que nosotros.”ⁱ Frente a un texto caben diversas interpretaciones, no todas válidas y algunas más justificadas que otras, unas más transparentes otras más opacas. Nietzsche acusa a los físicos de tomar como un hecho lo que es interpretación y se presenta como mejor filólogo, proponiendo un arte interpretativo más veraz respecto del *texto natura*: la voluntad de poder. Así se presenta, desde un conflicto interpretativo, esta vez, la voluntad de poder:

...y podría venir alguien que con una intención y un arte interpretativo antitéticos supiese sacar de la lectura de esa misma naturaleza, y en relación a los mismos fenómenos, cabalmente el triunfo tiránico, despiadado e inexorable de pretensiones de poder, – un intérprete que os pusiese de tal modo ante los ojos la universalidad e incondicionalidad vigentes en toda “voluntad de poder”....(MBM, 22).ⁱⁱ

ⁱ „Überall Gleichheit vor dem Gesetz, – die Natur hat es darin nicht anders und nicht besser als wir“ “ (KSA 5, p. 37.)

ⁱⁱ „Aber, wie gesagt, das ist Interpretation, nicht Text; und es könnte Jemand kommen, der, mit der entgegengesetzten Absicht und Interpretationskunst, aus der gleichen Natur und im Hinblick auf die gleichen Erscheinungen, gerade die tyrannisch-rücksichtenlose und unerbittliche Durchsetzung von Machtansprüchen herauszulesen verstünde, – ein Interpret, der die Ausnahmslosigkeit und Unbedingtheit in allem „Willen zur Macht“ dermaßen euch vor Augen stellte...“ (KSA 5, p. 37.)

Sobre el mismo texto una lectura distinta, una lectura que intenta alejarse por todos los medios de interpretaciones basadas en presupuestos morales. Quien propugnase esta nueva interpretación podría incluso llegar a las mismas conclusiones que los *físicos* sobre el curso necesario del mundo pero desde una perspectiva diametralmente opuesta. La necesidad de la naturaleza no se debe a la regularidad de las leyes sino a que “*faltan* absolutamente las leyes, y todo poder saca en cada instante su última consecuencia”.ⁱ Un mundo de fuerzas que no es más que lo que está siendo en cada momento; sin reserva alguna y sin escisión entre lo que se hace y quien lo hace.

El propio autor expone la contra-argumentación básica que se le podría objetar a este cognoscente lleno de tentativas: “Suponiendo que también esto sea nada más que interpretación – ¿y no os apresuraréis vosotros a hacer esa objeción? – bien, tanto mejor. –”.ⁱⁱ Sin dejar de proponer su interpretación se expone el carácter interpretativo mismo de la propuesta, sin que esto implique una debilidad. Es como si por fin el discurso filosófico produjera, a partir de la comprensión de su propia “historia del surgimiento del pensamiento”, un discurso filosófico consciente de sus limitaciones y transparente en sus afirmaciones. Nietzsche revalúa una vida fuerte como aquella que sabe mantenerse en su límite y que, ante todo, es conducida por su ‘conciencia moral intelectual’. En este sentido, entender la voluntad de poder como hipótesis y no desde la *creencia* permite captar cómo una noción puede convertirse en un estimulante para lograr la vivencia de una nueva experiencia de sí.¹⁷⁹ Una nota de 1884 alumbra el camino que va directamente desde el problema del ‘tipo’ hasta las interpretaciones morales que sustentan la fortaleza espiritual de aquel que logra comprender el carácter hipotético, interpretativo y preliminar de sus propuestas filosóficas:

Considero *todas* las morales habidas hasta ahora como construidas sobre *hipótesis* acerca de medios de conservación de un *tipo* – pero la clase de espíritu habido hasta ahora ha sido demasiado débil y estaba demasiado inseguro de sí mismo para captar una *hipótesis* como hipótesis y, sin embargo, asumirla como regulativa – necesitaba de la FE. (FP III, 26 [263], 1884).ⁱⁱⁱ

ⁱ „und der dennoch damit endete, das Gleiche von dieser Welt zu behaupten, was ihr behauptet, nämlich dass sie einen „nothwendigen“ und „berechenbaren“ Verlauf habe, aber *nicht*, weil Gesetze in ihr herrschen, sondern weil absolut die Gesetze *fehlen*, und jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Konsequenz zieht.“ (KSA 5, p. 37.)

ⁱⁱ „Gesetzt, dass auch die nur Interpretation ist – und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? – nun, um so besser. –“ (KSA 5, p. 37.)

ⁱⁱⁱ „*Alle* bisherigen Moralen betrachte ich als aufgebaut auf *Hypothesen* über Erhaltungs-Mittel eines *Typus* – aber die Art des bisherigen Geistes war noch zu schwach und ihrer selber zu ungewiß, um eine

3.2.3. Nietzsche psicólogo: instintos, pulsiones y afectos

Por debajo de cada pensamiento se esconde un afecto. *Ningún pensamiento*, ningún sentimiento, ninguna voluntad nace de un impulso determinado, sino que son un *estado global*, una superficie total de toda la conciencia y resultan de la fijación de poder en ese instante de *todos* los impulsos que nos constituyen, es decir, tanto de los impulsos que en el momento dominan como de los que le obedecen o resisten. El pensamiento siguiente es un signo de cómo se ha desplazado entretanto la situación de poder en su conjunto. (FP IV, 1[61], 1885-1886)ⁱ

Detrás de cada pensamiento existen afectos. Aquello de lo que puedo dar cuenta no es algo aislado y claramente determinable y distintamente señalable, sino que es un “estado global” que responde a todo un esfuerzo por *fijar* lo afectivo y darle la consistencia de un instante. Pasar de un pensamiento a otro implica desplazar estos focos de *tensión unitiva* a otro centro de agrupación y simplificación. Este esfuerzo esquematizador es asunto de *poder*, de una fuerza que reúne otras fuerzas. La ‘*res cogitans*’ se ha vuelto un espacio más conflictivo, menos transparente, menos autosuficiente.

Cuando Nietzsche se refiere a los instintos, pulsiones y afectos en relación con el pensamiento está otorgándole un valor indispensable a lo “infra-consciente” (en palabras de Wotling).¹⁸⁰ En este contexto, surge la pregunta por “Nietzsche, el psicólogo”. Es el propio filósofo que se identifica como psicólogo y se refiere a este campo del saber como “señora de las ciencias” (MBM 23). No cabe duda de que la pregunta que conduce a este laberinto teórico surge a partir de un problema filosófico: ¿qué acontece cuando pensamos? Si detrás de cada pensamiento hay un afecto, la actividad del pensamiento en Nietzsche ha de estar ligada con lo infra-consciente. Por medio de la ‘historia del surgimiento del pensamiento’ ha salido a relucir la imposibilidad del pensamiento de auto-legitimarse, su falta de autonomía. Durante la elaboración de *Más allá del bien y del mal*, el autor vuelve a temas de *Humano, demasiado humano*. En esta obra de transición, como se discutió, se denuncia la

Hypothese als Hypothese zu fassen und doch als regulativisch zu nehmen – es bedurfte des **Glaubens**“ (KSA 11, p. 219.)

ⁱ „– Unter jedem Gedanken steckt ein Affekt. *Jeder Gedanke*, jedes Gefühl, jeder Wille ist *nicht* geboren aus Einem bestimmten Triebe, sondern er ist ein *Gesamtzustand*, eine ganze Oberfläche des ganzen Bewußtseins und resultirt aus der augenblicklichen Macht-Feststellung *aller* der uns constituirenden Triebe – also des eben herrschenden Triebes sowohl als der ihm gehorchenden oder widerstrebenden. Der nächste Gedanke ist ein Zeichen davon, wie sich die gesammte Macht-Lage inzwischen verschoben hat.“ (KSA 12, p. 26.)

imposibilidad de los filósofos para entender cómo una cosa puede surgir de su contrario. Cuando Nietzsche intenta explicar lo que *impulsa* a pensar utiliza una serie de nociones, sobre todo, las de instinto, pulsiones y afectos. En tanto que designaciones se trata de meros signos, que acompañan a otros signos como ‘apetencias’, ‘pasiones’, etc. Pero son signos operativos. Son modos estratégicos de romper con la imagen autónoma del pensamiento y lograr establecer un modo de pensar que sí llegue a dar cuenta de la complejidad de lo real. A continuación, se verán algunos ejemplos y se harán algunas matizaciones sobre los términos señalados.

Después de haber señalado algunas coordenadas respecto de la comprensión de la noción de ‘voluntad de poder’ dentro de las obras publicadas y en los apuntes de Nietzsche, es posible observar cómo esta queda vinculada con las nociones que podemos englobar bajo el rótulo de *realidad afectiva*, esto es, el campo de aquello que según palabras del autor es posible considerar como lo único *real, efectivo*. El lector de Nietzsche ha de poner la misma cautela filosófica que el propio autor practica en sus escritos. Si como lectores apresurados convertimos las instancias “infra-conscientes” en átomos de realidad, es decir, si ontologizamos estas denominaciones, hemos llevado el pensamiento de Nietzsche a su propia bancarrota. ‘Instinto’, ‘afecto’ o ‘pulsión’ no dejan de ser signos, palabras que se utilizan para designar. Si la crítica nietzscheana se dirige a alejarnos de un paradigma clásico y representacionista del conocimiento, no se ha de volver a confiar en este paradigma a la hora de referirnos a los instintos o a las pulsiones. Quizás sea este el punto definitivo que explique por qué no hay una gramática fija sobre los afectos en Nietzsche. Si bien es cierto que no se puede pensar si no es a través de la coacción lingüística¹⁸¹, no se ha de olvidar el llamado a la precaución frente a las seducciones gramaticales. El estudio de las pulsiones, los instintos y los afectos tiene como resultado epistemológico la necesidad de pensar una lógica distinta a la de la identidad y a la postulación de cosas en sí. Estas tres instancias no son *cosas*, más bien atentan contra el predominio de las cosas. Para Nietzsche, ponemos una “palabra donde comienza nuestra ignorancia” y carecemos de suficientes palabras para designar *relaciones*.¹⁸² Es a esto último a lo que se ha de referir lo infra-consciente, a relaciones. Teniendo en cuenta estas precauciones, es posible delimitar el uso que hace Nietzsche de estos vocablos.

Wotling logra sintetizar los usos de las nociones de ‘instinto’, ‘afecto’ y ‘pulsión’ o ‘impulso’¹⁸³, dependiendo de qué problema se enfatice desde la perspectiva anti-idealista (desde la crítica a la unidad del sujeto y la simplicidad de la causalidad respecto a la producción de pensamientos) que defiende Nietzsche. El término ‘instinto’ se vincula a los textos en los que se quiere hacer hincapié en el carácter derivado de la conciencia y en donde se mantiene “el carácter inconsciente de los procesos originarios de la voluntad de poder”. El término ‘afecto’ se utiliza cuando se quiere ligar la voluntad de poder con la afectividad, en tanto que se pretende resaltar la capacidad de ser afectado y se señala el proceso afectivo de “la dominación en los procesos elementales de interpretación”. Por último, la noción de ‘impulso’ o ‘pulsión’ (*Trieb*), muy cercana a la de ‘instinto’, expresa de modo más contundente el “carácter imperativo, apremiante, de los instintos”.¹⁸⁴ Para Wotling, ninguno de estos términos tiene un privilegio decisivo. En los tres casos se está dentro de un orden interpretativo (no explicativo). Las distintas designaciones corresponden, pues, a diversas necesidades teóricas, por ejemplo, a la crítica de la conciencia reflexiva (instinto) o a la crítica de un actuar libre y sin coacciones (pulsiones). Lo importante para Wotling es, sobre todo, “evitar la creencia ilusoria en un mundo de designación neutra, perfectamente adecuado, que pudiese incitar a comprender la palabra como el signo de una cosa objetiva e idéntica a sí misma”.¹⁸⁵

Añadiríamos a las palabras de Wotling que se trata de términos que ponen límites a las aspiraciones de autosuficiencia del pensamiento y vinculan el acto de pensar, no ya con la razón o la conciencia, sino con lo que se pretende más radical que la conciencia: las raíces pulsionales. El término ‘pulsión’ permite la legibilidad de las fuerzas (tendencias, impulsos) que se expresan en las actividades humanas, entre ellas el pensamiento. Tanto los instintos como las pulsiones se caracterizan como dinámicos, su dinamismo se expresa mediante la interpretación. La genealogía del pensamiento remite a las pulsiones que posibilitan que determinada interpretación logre articularse como pensamiento, como filosofía. Con el término ‘afecto’ se pone el énfasis en el aspecto sensible, en la medida en que implica el ser afectado y afectar a un nivel corporal. Si se afirma que detrás de cada pensamiento hay un afecto (FP IV, 1 [61]), se ha de negar, por lo tanto, cualquier tipo de dualismo entre lo pensante y lo físico, de ahí su “estructura de encrucijada”. Veamos, con calma, usos de estas tres nociones.

3.2.3.1. *La actividad instintiva y el pensar filosófico*

El *topos* más básico y rudimentario es la noción de ‘instinto’. Al respecto escribe Ferrater Mora: “El término ‘instinto’ significa “aguijón”, “acicate”, “estímulo” (de *instiguere* = ‘aguijonear’, ‘estimular’). De ello deriva el sentido del instinto como estímulo natural como conjunto de acciones y reacciones primarias, “primitivas” y no conscientes.”.¹⁸⁶ Lo remarcable es el paso que da Nietzsche de ligar la actividad pensante a las actividades instintivas. Lo que implica, en primer lugar, el aspecto productivo de los instintos, y, en segundo lugar, la ruptura con cualquier tipo de dualismo o antítesis entre el reino del pensamiento y el reino de los instintos; el primero no es más que una organización y disposición determinada del segundo. En *Más allá del bien y del mal* 3 se afirma que “tenemos que contar entre las actividades instintivas la parte más grande del pensar consciente, y ello incluso en el caso del pensar filosófico”.ⁱ El pensar consciente se toma como epifenómeno de un proceso más complejo, aquello que llega a ser consciente es la parte más superficial de un proceso que está ligado a la productividad de los instintos. Esta actividad no es distinta a las formas expresivas de las fuerzas. De esta manera la línea de separación entre la acción instintiva y la acción consciente es resquebrajada por el pensador alemán; no que sean lo mismo sino que no se da entre estos dos ámbitos una separación de raigambre ontológica. La fuerza del pensar consciente es impulsada por la actividad de los instintos (de lo infra-consciente). El pensamiento en general está arraigado a esta actividad instintiva y el pensar filosófico no es ajeno a la coacción de estas fuerzas.

En el mismo párrafo se dice que: “la mayor parte del pensamiento consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles”.ⁱⁱ El campo de influencia de los instintos está presente en el quehacer filosófico, aunque los filósofos no sean conscientes de ello. El “aguijón” o “acicate” del instinto mueve el pensar filosófico. Inmediatamente después de la oración citada, Nietzsche vincula esta reflexión con la pretensión de la lógica y de su “aparente soberanía de movimientos”, además, de dar un paso decisivo al vincular la actividad instintiva con las estimaciones valorativas. La actividad de los instintos nunca

ⁱ „...man muss noch den grössten Theil des bewussten Denkens unter die Instinkt-Thätigkeiten rechnen, und sogar im Falle des philosophischen Denkens...” (KSA 5, p. 17.)

ⁱⁱ „...das meiste bewusste Denken eines Philosophen ist durch seine Instinkte heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen.“ (KSA 5, p. 17.)

es neutra, se trata de un movimiento que tiene una orientación: “...detrás de toda lógica y de su aparente soberanía de movimientos se encuentran valoraciones o, hablando con mayor claridad, exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida.”ⁱ Hay diversos modos de vida que corresponden a diversas formas de pensar. Detrás de estas formas se da una determinada economía pulsional, cierto orden se impone. El matiz es de importancia si se piensa que una misma especie, digamos el ser humano, podría tener más un “modo de vida” defendible. Valores como la preferencia de lo determinado frente a lo indeterminado o de la verdad frente a la apariencia, se interpretan desde las valoraciones, léase exigencias instintivas. Lo que muestran estas valoraciones es su “importancia regulativa” y no constitutiva.

3.2.3.2. *La filosofía y las pulsiones fundamentales*

Lo instintivo se expresa por medio de impulsos fundamentales. No se trata de metas o fines determinados que se eligen racionalmente, sino de tendencias, fuerzas que tienden a su realización. La realización última, según los escritos de Nietzsche, es el acrecentamiento que va de la mano del dominio de lo otro, de su sojuzgamiento: el espíritu que transforma a lo otro para transformarse a sí, gracias a su poder de asimilación. Escribe Nietzsche al respecto: “en realidad a lo que más se asemeja “el espíritu” es a un estómago” (MBM 230).ⁱⁱ Esta fuerza digestiva, fuerza de asimilación, es la que se expresa en la *simplificación* que se lleva a cabo en el acto cognoscitivo, en la eliminación de lo contradictorio, en el movimiento que lleva de lo desconocido a lo conocido. La tan conocida aseveración nietzscheana de que toda gran filosofía ha sido hasta ahora “la autoconfesión de su autor y una especie de *mémoires* no queridas y no advertidas” (MBM 6) se ha de comprender a partir de la prelación, consciente o no, de los impulsos básicos de la especie.ⁱⁱⁱ Escribe Nietzsche: “Yo no creo, por lo tanto, que una “pulsión de conocimiento” sea el padre de la filosofía, sino que, aquí como en otras partes, una pulsión diferente se ha servido del conocimiento (¡y del desconocimiento!)

ⁱ „Auch hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Werthschätzungen, deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben.“ (KSA 5, p. 17.)

ⁱⁱ „und wirklich gleicht, „der Geist“ am meisten noch einem Magen.“ (KSA 5, p. 168.)

ⁱⁱⁱ „Allmählich hat sich mir herausgestellt, was jede grosse Philosophie bisher war: nämlich das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter *mémoires*...“ (KSA 5, p. 19.)

nada más que como un instrumento.” (trad. modificada).ⁱ Detrás de cada filosofía se esconden *impulsos o pulsiones* que mueven el pensar filosófico. Estas pulsiones implican siempre cierta tendencia, nunca neutra, que obedece a determinada estimativa. Por esta razón, advierte Nietzsche que “para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo es bueno (e inteligente) comenzar siempre preguntándose: ¿a qué moral quiere esto (quiere *él* –) llegar?”.ⁱⁱ

Cada pulsión fundamental implica determinadas exigencias que tienden a su realización, por eso, se afirma que toda pulsión “ambiciona dominar: y en cuanto *tal* intenta filosofar”.ⁱⁱⁱ Detrás de cada filosofía habría una moral a la que se quiere llegar, este es el “auténtico germen vital del que ha brotado la filosofía”.^{iv} Por lo tanto, detrás de cada filosofía hay una lucha de impulsos que se salda con la predominancia de un impulso fundamental. Las pulsiones fundamentales desencadenan y marcan la dirección de cada filosofía. Cada filosofía se vuelve la portavoz de una tendencia: miedo, anhelo de seguridad, desprecio, etc. Cada autor, cada filósofo, lleva en sí esta pugna de pulsiones, y la jerarquía de estas configura un carácter, una personalidad. De aquí que cada filosofía sea las memorias no advertidas del filósofo. Por eso afirma Nietzsche que, en el filósofo “absolutamente nada es impersonal”.^v

El lugar privilegiado para examinar las pulsiones que dominan y, por lo tanto, guían determinada interpretación del mundo, es la moral. La defensa de una moral es el mejor *testimonio* de quien habla, de “*quién es él*”. La moral es el producto de la *organización jerárquica* de los impulsos fundamentales, es el lenguaje que resulta de cómo se sitúan las “pulsiones más íntimas” que pugnan en el seno de cada filósofo. “A nuestra pulsión más fuerte, al tirano que hay dentro de nosotros, se somete no sólo

ⁱ „Ich glaube demgemäss nicht, dass ein „Trieb zur Erkenntniss“ der Vater der Philosophie ist, sondern dass sich ein anderer Trieb, hier wie sonst, der Erkenntniss (und der Verkenntniss!) nur wie eines Werkzeugs bedient hat.“ (KSA 5, p. 20.)

ⁱⁱ „In der That, man thut gut (und klug), zur Erklärung davon, wie eigentlich die entlegensten metaphysischen Behauptungen eines Philosophen zu Stande gekommen sind, sich immer erst zu fragen: auf welche Moral will es (will er –) hinaus?“ (KSA 5, p. 20.)

ⁱⁱⁱ „Denn jeder Trieb ist herrschsüchtig: und als *solcher* versucht er zu philosophiren.“ (KSA 5, p. 20.)

^{iv} „Absichten in jeder Philosophie den eigentlichen Lebenskeim ausmachen, aus dem jedesmal die ganze Pflanze gewachsen ist.“ (KSA 5, pp. 19-20.)

^v „Umgekehrt ist an dem Philosophen ganz und gar nichts Unpersönliches; und insbesondere giebt seine Moral ein entschiedenes und entscheidendes Zeugniß dafür ab, *wer er ist* – das heisst, in welcher Rangordnung die innersten Triebe seiner Natur zu einander gestellt sind.“ (KSA 5, p. 20.)

nuestra razón, sino también nuestra conciencia.” (MBM 158; trad. modificada).ⁱ Descifrar el impulso tiránico, lo que domina en cada moral, es de lo que se ocupa la lectura de *síntomas*. Es esto lo que se refleja en la siguiente nota póstuma: “Son nuestras necesidades *las que interpretan el mundo*: nuestros impulsos y sus pros y sus contras. Cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos.” (FP IV, 7 [60], 1886-1887).ⁱⁱ

3.2.3.3. *Afecto: un concepto con mayor operatividad*

Ciertamente hay diversas fuentes, sobre todo viniendo de la fisiología y de la psicología alemana del siglo XIX, donde el término ‘afecto’ ya gozaba de un uso técnico, pero la decisión de esta investigación es hacer a Spinoza la fuente más clara y más relevante, filosóficamente hablando, desde la cual Nietzsche recoge este concepto; lo que no nos parece nada descabellado dado que, como veremos en la tercera parte de este trabajo, la definición de Spinoza figura en el libro de Kuno Fischer sobre el filósofo holandés, estudiado por Nietzsche por lo menos en dos ocasiones y al menos desde 1881. Spinoza define la noción de afecto de la siguiente manera: “Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con la que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones.” (E3def.3). Y añade Spinoza: “*Así, pues, si pudiéramos ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces por afecto entiendo una acción; y en otro caso, una pasión.*”

De las nociones discutidas la que tendrá más riqueza y más matices será la de afecto. No hay una *doctrina* de los afectos en Nietzsche que permita definiciones y clasificaciones. La ‘doctrina perspectivista de los afectos’ o la ‘jerarquía de los afectos’ serán modos en lo que el autor se refiera a los afectos que, muy bien señalado en

ⁱ „Unserm stärksten Triebe, dem Tyrannen in uns, unterwirft sich nicht nur unsre Vernunft, sondern auch unser Gewissen.“ (KSA 5, p. 100.)

ⁱⁱ „Unsre Bedürfnisse sind es, *die die Welt auslegen*: unsre Triebe und deren Für und Wider. Jeder Trieb ist eine Art Herrschsucht, jeder hat seine Perspektive, welche er als Norm allen übrigen Trieben aufzwingen möchte.“ (KSA 12, p. 315.)

palabras de E. Fernández, tienen “estructura de encrucijada”.¹⁸⁷ Los afectos implican tanto una modificación corporal como la idea, concepto o representación mental de esta modificación. Justo se sitúan en el *entre* que impide la total separación entre cuerpo y mente (alma, espíritu). También hacen tambalear las fronteras entre el adentro y el afuera. Los afectos vuelven permeables los límites de lo propio. La dinámica de los afectos se centra en su carácter dual, la trama de modificaciones corporales y mentales se adentra en un campo de interacción: afectar y ser afectado. Por definición el afecto implica una causa externa, algo que afecta lo ensimismado, que lo altera. Parte de la fecundidad de esta noción, en la reflexión que lleva a cabo durante estos años Nietzsche, se debe a que le permite permanecer en el horizonte de la interrelación, de la falta de autonomía de las cosas, de su mutua afección, de su co-existencia. La vinculación del pensamiento con los afectos, inevitablemente lo conduce a su alteración, a la imposibilidad del pensamiento sustancial, ‘en sí’.

Otra razón contundente para la polivalencia de esta noción es que remite inexcusablemente a la experiencia corporal. Afectar y ser afectado solo se puede dar desde la experiencia de ser cuerpo. Los afectos son el tanteo de crear un lenguaje, una gramática, para el cuerpo. Si la retraducción al *homo natura* (MBM 230) coloca al filósofo frente a impulsos no-conscientes, se hace imprescindible algún tipo de estrategia para la mejor disposición de estos impulsos. Incorporar una reflexión sobre los afectos señala que para Nietzsche el cuerpo no es algo inerte capitaneado por la actividad del espíritu.

Confluye en la reflexión de los afectos la importancia de la *fuerza plástica* que Nietzsche entiende que le es propia a todo ser vivo. La exterioridad de los afectos como signos son, nada más y nada menos que, –de nuevo en la voz de Fernández –, “manifestaciones de lo que somos”.¹⁸⁸ Expresiones que surgen desde lo más íntimo, desde la fuerza que define a tal o cual ser humano. Ahora bien, esta fuerza íntima nunca es aislada sino que se da en la relación, a veces creadora otras destructora, con el resto de fuerzas que la rodean. Otra precisión más, esta fuerza plástica interna es el resumen de un conglomerado de relaciones de fuerzas las cuales constituyen cada singularidad. Si unimos las tres características señaladas sobre los afectos, el carácter de encrucijada, el vínculo con la experiencia de ser-cuerpo y el aspecto expresivo, no nos debe extrañar que Nietzsche se refiera a una transformación de la hipótesis del ‘alma’, entendiéndola

como una “estructura social de los instintos y afectos” (MBM 12), y que en el importante parágrafo 19 de esta misma obra, el denominado como “afecto de mando” sea lo que permita la reorganización y subordinación de las diversas instancias que entran en la ‘voluntad’, es decir, dentro de la complejidad del sentir y del pensar que hay detrás de la palabra ‘voluntad’.

Por otra parte, será la reflexión respecto de los instintos, los afectos y las pulsiones lo que inevitablemente conducirá a un primado interpretativo y axiológico de la realidad. Estas instancias impiden la lectura neutra, a-pática, de lo real. Si se separa a las pulsiones de este carácter interpretativo activo, estas se quedan vacías. No hay pulsión neutra, sino que toda pulsión es ya preferencia, orientación y dirección. En términos de los instintos, estos implican productividad. El lector puede verse tentado de llevar a cabo una equivalencia entre la noción de valor y la de instintos, pulsiones y afectos. Esta tentación se verá reforzada por la inseparabilidad de las instancias infra-conscientes del carácter de perspectiva que las anima. La voluntad de poder sin la referencia al ámbito pulsional pierde su enclave más importante en la obra nietzscheana, la que le da el carácter efectivo sobre las diversas realidades que explica, pero, por otra parte, este ámbito de lo infra-consciente no es nada sin la referencia a la voluntad de poder. Nietzsche mantiene una fina distancia entre las palabras y los acontecimientos que pretende estudiar. El filósofo, atento a las fetichizaciones del lenguaje, califica a las pulsiones de “cómodo recurso”:

(...) El dedo del pianista no posee ninguna “pulsión” de tocar las teclas adecuadas, sino solamente el hábito. En general, la palabra pulsión no es más que un cómodo recurso y se emplea por doquier ahí donde los efectos regulares en los organismos aún no han sido remitidos a sus leyes químicas y mecánicas.” (FP II, 23 [9], Finales de 1876-Verano de 1877 (trad. modificada)).ⁱ

A los afectos los considera como “interpretaciones intelectuales”, como una “manera de hablar”:

...lo que realmente pasa cuando se despiertan en nosotros afectos son movimientos fisiológicos, y los afectos (luchas, etc.) no son más que interpretaciones intelectuales que el intelecto hace cuando no sabe nada en absoluto pero, no obstante, pretende

ⁱ „Der Finger des Klavierspielers hat keinen „Trieb“ die richtigen Tasten zu treffen, sondern nur die Gewohnheit. Überhaupt ist das Wort Trieb nur eine Bequemlichkeit und wird überall dort angewendet, wo regelmäßige Wirkungen an Organismen noch nicht auf ihre chemischen und mechanischen Gesetze zurückgeführt sind.“ (KSA 8, p. 406.)

saberlo todo. Con palabras como “enfado”, “amor”; “odio” cree haber señalado el porqué, la razón del movimiento; asimismo con el término “voluntad”, etc. – La ciencia natural pretende ahora esclarecer los procesos más minúsculos mediante esos sentimientos o afectos aprendidos, en una palabra, crear una *manera de hablar* para dichos procesos: ¡muy bien! Pero seguirá siendo un lenguaje de imágenes.” (FP II, 11 [128], Primavera-Otoño de 1881).ⁱ

La FE en los “AFECTOS”. Los afectos son una construcción de la inteligencia, una *invención de causas* que no existen. Todas las *sensaciones comunes* del cuerpo que no comprendemos son interpretadas de forma inteligente, es decir, se busca en las personas, en las vivencias, etc., una *razón* para sentirse de una determinada manera. *Se establece* algo nocivo, peligroso o extraño como si fuera la causa de nuestro malestar: en realidad, *se lo busca y se añade* a nuestro malestar para *poder pensar* nuestro estado. – Aflujos frecuentes de sangre al cerebro asociados a una sensación de sofoco SE INTERPRETAN como *ira*; las personas y las cosas que estimulan en nosotros la ira desencadenan este estado fisiológico. – En un segundo momento, después de habernos acostumbrado, ciertos procesos y sensaciones comunes se asocian así regularmente de modo que ante ciertos procesos se produce aquel estado, aquel sentimiento común, e implica en particular esos aflujos de sangre, esa excitación del semen, etc.: o sea, por afinidad; entonces decimos que “el afecto se ha excitado”.

En el “placer” y el “displacer” hay ya *juicios*: los estímulos se distinguen según promuevan o no el sentimiento de poder.” (FP III, 24 [20], Invierno de 1883).ⁱⁱ

¿Por qué mantener estas designaciones? Porque es la manera de hacer inteligible el proceso que Nietzsche entiende como fundamental de la voluntad de poder, que será prioritariamente descrito como interpretación. ¿Cómo compaginar estas palabras críticas respecto de los afectos (como constructos) con la afirmación de su realidad que encontramos en *MBM* 36? La realidad afectiva no se pone en duda, lo que se cuestiona, y esto se hace de modo consecuente con la crítica a la filosofía tradicional,

ⁱ „Jetzt hat man den *Kampf* überall wieder entdeckt und redet vom Kampfe der Zellen, Gewebe, Organe, Organismen. Aber man *kann* sämtliche uns bewußte Affekte in ihnen wiederfinden – zuletzt, wenn dies geschehen ist, *drehen wir die Sache um* und sagen: das was wirklich vor sich geht bei der Regsamkeit unserer menschlichen Affekte sind jene physiologischen Bewegungen, und die Affekte (Kämpfe usw.) sind nur intellektuelle Ausdeutungen, dort wo der Intellekt gar nichts weiß, aber doch alles zu wissen *meint*. Mit dem Wort „Ärger“ „Liebe“ „Haß“ meint er das Warum? bezeichnet zu haben, den *Grund* der Bewegung; ebenso mit dem Worte „Wille“ usw. – Unsere Naturwissenschaft ist jetzt auf dem Wege, sich die kleinsten Vorgänge zu verdeutlichen durch unsere angelernten Affekt-Gefühle, kurz eine *Sprechart* zu schaffen für jene Vorgänge: sehr gut! Aber es bleibt eine Bilderrede.“ (KSA 9, p. 487.)

ⁱⁱ „Der Glaube an „Affekte“. Affekte sind eine Konstruktion des Intellekts, eine *Erdichtung von Ursachen*, die es nicht giebt. Alle körperlichen *Gemeingefühle*, die wir nicht verstehen, werden intellektuell ausgedeutet, d. h. ein *Grund* gesucht, um sich so oder so zu fühlen, in Personen, Erlebnissen usw. also etwas Nachtheiliges Gefährliches Fremdes wird *gesetzt* als wäre es die Ursache unserer Verstimmung; thatsächlich wird es zu der Verstimmung *hinzugesucht*, um der *Denkbarkeit* unseres Zustandes willen. – Häufige Blutzuströmungen zum Gehirn mit dem Gefühl des Erstickens werden als *Zorn interpretirt*: die Personen und Sachen, die uns zum Zorn reizen, sind Auslösungen für den physiologischen Zustand. – Nachträglich, in langer Gewöhnung, sind gewisse Vorgänge und Gemeingefühle sich so regelmäßig verbunden, daß der Anblick gewisser Vorgänge jenen Zustand des Gemeingefühls hervorbringt und speziell irgend jene Blutstauung, Samenerregung usw. mit sich bringt: also durch die Nachbarschaft: „der Affekt wird erregt“ sagen wir dann.

In „Lust“ und „Unlust“ stecken bereits *Urtheile*: die Reize werden unterschieden, ob sie dem Machtgefühl förderlich sind oder nicht.“ (KSA 10, pp. 657-658.)

es que estas instancias sean entidades en sí y que nos sea legítimo pasar de las palabras a las entidades. Este último suelo de realidad es, en primer lugar, procesal y, en segundo lugar, abismal. Pero es lo que se *efectúa* (*wirken*), por lo tanto, es lo real (*Wirklichkeit*). En última instancia será la voluntad de poder el afecto más preponderante, más originario, lo que implica ver al resto de afectos como el amor, la generosidad o el odio y el desprecio de sí como derivaciones de este. Estamos en el punto donde Nietzsche puede caer en un monismo muy limitado, pero lo que evitará esa trampa, aún insistiendo en el carácter primordial de la voluntad de poder, será, como veremos, el carácter interpretativo de esta.

Respecto de la confusión terminológica, debemos afirmar con Schacht que: “Al utilizar el mismo conjunto de términos para referirse a todo este extenso ámbito de fenómenos, Nietzsche no está siendo meramente despreocupado e impreciso. Por el contrario, esta práctica sirve para el propósito de enfatizar el punto de que todas las disposiciones de un orden elevado, asociadas con nuestras formas de vida, experiencias y actividades colectivas e individuales, en última instancia están enraizadas en disposiciones de un orden más bajo o más primordial del que estamos dotados; las primeras encuentran su expresión a través de los canales de la segunda.”¹⁸⁹ Todo el variado campo semántico que nos presenta Nietzsche se orienta hacia el mismo fin, enraizar lo considerado como ‘noble’ en lo ignorado como ‘vil’, para entonces, *espiritualizar* la realidad básica de los impulsos e *incorporar* las expresiones espirituales a esta misma realidad.

3.2.4. *Hacia los problemas fundamentales*

– Que en mis escritos habla un *psicólogo* sin igual, tal vez sea ésta la primera conclusión a que llega un buen lector – un lector como yo lo merezco, que me lea como los buenos filólogos de otros tiempos leían su Horacio. (EH, “Por qué escribo tan buenos libros”, 5)ⁱ

¿Quién, antes de mí, ha sido entre los filósofos *psicólogo* y no más bien lo contrario de éste, “farsante superior”, “idealista”? Antes de mí no ha habido en absoluto psicología. – Ser en esto

ⁱ, – Dass aus meinen Schriften ein *Psychologe* redet, der nicht seines Gleichen hat, das ist vielleicht die erste Einsicht, zu der ein guter Leser gelangt – ein Leser, wie ich ihn verdiene, der mich liest, wie gute alte Philologen ihren Horaz lasen.“ (KSA 6, p. 305.)

el primero puede ser una maldición, es en todo caso un destino: *pues se es también el primero en despreciar...* La náusea por el hombre es mi peligro... (EH, “Por qué soy un destino”, 6)ⁱ

El concepto de *voluntad de poder* ha de entenderse en el horizonte de la realidad afectiva. Por esto último anticipamos la discusión respecto de la voluntad de poder antes de hacer las aclaraciones respecto de los instintos, las pulsiones y los afectos. Para lograr ver el interés de crear un campo teórico reunido, coherente, se volverá a exponer un texto publicado, que está en la base de la elaboración de la hipótesis de la voluntad de poder. En la exposición hemos seguido un orden conceptual, de hipótesis primeras, para después de estudiar el campo diversificado que presentan los análisis de la realidad afectiva, volver a hacer un ejercicio de unificación. Esta oportunidad nos la brinda el parágrafo 23 de la sección “De los prejuicios de los filósofos”, el último apartado de esta sección empeñada en exponer los supuestos de los que comúnmente parten los filósofos y la necesaria dependencia de los conocimientos y posiciones filosóficas respecto de la vida de las pulsiones, instintos y afectos.

El parágrafo señalado comienza de este modo:

La psicología entera ha estado pendiendo hasta ahora de prejuicios y temores morales: no ha osado descender a la profundidad. Concebirla como morfología y como *teoría de la evolución de la voluntad de poder*, tal y como yo la concibo – eso es algo que nadie ha rozado siquiera en sus pensamientos: en la medida, en efecto, en que está permitido reconocer en lo que hasta ahora se ha escrito un síntoma de lo que hasta ahora se ha callado. (MBM, 23).ⁱⁱ

Hasta en tres ocasiones el autor escribe el tan evidente *bisher*. En este ‘hasta ahora’ queda recogido todo el pensamiento occidental, incluyendo los intentos explicativos de la naturaleza llevados a cabo por la teoría de la evolución. Nietzsche presenta su concepción respecto de lo que se ha llamado ‘psicología’. El giro “tal y como yo la concibo” no ha de pasar desapercibido. Se trata, en efecto, de un ejercicio del pensamiento, un esfuerzo del pensar. El autor es consciente de este esfuerzo por lo

ⁱ „Wer war überhaupt vor mir unter den Philosophen *Psycholog* und nicht vielmehr dessen Gegensatz „höherer Schwindler“, „Idealist“? Es gab vor mir noch gar keine Psychologie. – Hier der Erste zu sein kann ein Fluch sein, es ist jedenfalls ein Schicksal: *denn man verachtet auch als der Erste...* Der Ekel am Menschen ist meine Gefahr...” (KSA 6, p. 371.)

ⁱⁱ „Die gesamte Psychologie ist bisher an moralischen Vorurtheilen und Befürchtungen hängen geblieben: sie hat sich nicht in die Tiefe gewagt. Dieselbe als Morphologie und *Entwicklungslehre des Willens zur Macht* zu fassen, wie ich sie fasse – daran hat noch Niemand in seinen Gedanken selbst gestreift: sofern es nämlich erlaubt ist, in dem, was bisher geschrieben wurde, ein Symptom von dem, was bisher verschwiegen wurde, zu erkennen.“ (KSA 5, p. 38.)

que señala que su nueva propuesta no ha llegado a ser ni siquiera rozada por los pensamientos de otros. ¿Qué lo ha impedido? La psicología no ha descendido hasta sus profundidades, esto es, el estudio de la psique humana, de aquello que consideramos como la *interioridad* o nuestra más insoluble *intimidad*, no ha sido estudiada a fondo, no ha sido puesta en relación con la realidad afectiva. La pregunta se mantiene: ¿qué es lo que ha impedido que el estudio de lo humano, demasiado humano, no haya sido llevado a sus consecuencias más radicales, ahí donde queda arraigado todo lo demás? La respuesta es que la investigación se ha detenido por prejuicios morales, es decir, por lecturas que interpretan el texto ser humano desde una valoración sobreañadida al *hecho humano*. Se podrá decir que no hay acceso inmediato a este “hecho” pero lo que se pretende es encontrar hipótesis de trabajo que permitan ir esclareciendo el objeto de estudio y dar con interpretaciones menos mixtificantes respecto de lo que es el ser humano.

La valentía en la investigación será una de las exhortaciones constantes de Nietzsche porque entiende que uno de los motivos de por qué las investigaciones psicológicas se detienen, ahí donde los supuestos morales habituales se ven cuestionados, es, sencillamente, por *temor*. A la mirada nietzscheana le parece esto tan marcado en las formas de pensamiento que intenta descifrar genealógicamente, que entiende que sería posible reconocer en lo escrito *hasta ahora* “un síntoma de lo que hasta ahora se ha callado”. La insistencia en la tarea de *aprender a leer* es tan recurrente, que la apuesta por una nueva concepción explicativa del hecho humano se sirve de un modo de abordar los textos en los cuales lo no dicho ha de explicitarse. No se trata de una lectura que juegue con un esquema ausencia/presencia o que espere porque lo ignorado irrumpa cuando menos se lo espera. Al contrario, el punto de partida ya está dado, la *realidad efectiva* de los afectos, y estos nunca dejan de expresar su fuerza. Lo que se ha callado y se expresa de modo sintomático no es una verdad metafísica última sino algo más intrínseco al fenómeno humano y a la extensión de la vida misma: *la vida pulsional que late en todo quehacer vital*. Esta nueva concepción se designa como una *morfología y teoría de la evolución de la voluntad de poder*. El sustantivo principal es *voluntad de poder*, este es el corazón de esta *concepción*. Pero las nociones de *morfología* y *evolución* van determinando el modo de acercarse a esta apuesta interpretativa. Una de las posibles influencias que se pueden observar en estas palabras remite a Goethe. Respecto de la ‘morfología’, escribe Ferrater Mora:

Se llama con frecuencia “morfología” al estudio general de las formas o estructuras de los seres vivos. Este estudio puede llevarse a cabo de dos modos: acentuando los aspectos estáticos, en cuyo caso la morfología equivale a una tipología, o acentuando los aspectos dinámicos, en cuyo caso el desenvolvimiento de los seres vivos está incluido dentro del estudio morfológico. Este último método fue el de Goethe al proponer la doctrina de las protoformas (por ejemplo, la protoplanta). La protoforma es un modelo a partir del cual se desarrollan diversas (y en principio infinitas) formas del reino orgánico, algunas de las cuales son realmente existentes y otras posibles pero no excluibles en el futuro. La morfología permite así examinar las metamorfosis de los seres vivos y establecer comparaciones entre “partes” de seres vivos de distintas especies que se han desarrollado a partir del mismo modelo originario. La doctrina goethiana de la morfología supone la posibilidad del “libre” desenvolvimiento de las formas orgánicas.¹⁹⁰

En este sentido, la hipótesis nietzscheana postulará un impulso que predomina sobre todo lo demás y que explica un desenvolvimiento y evolución de los organismos. En una nota póstuma describe la *voluntad de poder* como el “más fuerte de todos los impulsos que ha dirigido hasta ahora todo el desarrollo orgánico” (FP IV, 1 [30], Otoño 1885-Primavera 1886).ⁱ

La argumentación del párrafo 23 de *Más allá del bien y del mal* sigue del siguiente modo:

La fuerza de los prejuicios morales ha penetrado a fondo en el mundo más espiritual, en un mundo aparentemente más frío y más libre de presupuestos – y, como ya se entiende, ha tenido efectos nocivos, paralizantes, ofuscadore, distorsivos. Una fisio-psicología auténtica se ve obligada a luchar con resistencias inconscientes que habitan en el corazón del investigador, ella tiene contra sí “el corazón”: ya una doctrina que hable del condicionamiento recíproco de los instintos “buenos” y los “malos” causa, cual si fuera una inmoralidad más sutil, pena y disgusto a una conciencia todavía fuerte y animosa, – y más todavía causa pena y disgusto una doctrina que hable de la derivabilidad de todos los instintos buenos de los instintos perversos. (MBM, 23).ⁱⁱ

La *violencia (die Gewalt)*, escribe literalmente Nietzsche, de los prejuicios morales ha efectuado su fuerza en el modo en el que entendemos las cuestiones del

ⁱ „(...)“

– die Begehrungen spezialisiren sich immer mehr: ihrer Einheit ist *der Wille zur Macht* (um den Ausdruck vom stärksten aller Triebe herzunehmen, der alle organische Entwicklung bis jetzt dirigirt hat)

– Reduktion aller organischen Grundfunktionen auf den Willen zur Macht (...)“ (KSA 12, p. 17.)

ⁱⁱ „Die Gewalt der moralischen Vorurtheile ist tief in die geistigste, in die anscheinend kälteste und voraussetzungsloseste Welt gedrungen – und, wie es sich von selbst versteht, schädigend, hemmend, blendend, verdrehend. Eine eigentliche Physio-Psychologie hat mit unbewussten Widerständen im Herzen des Forschers zu kämpfen, sie hat „das Herz“ gegen sich: schon eine Lehre von der gegenseitigen Bedingtheit der „guten“ und der „schlimmen“ Triebe macht, als feinere Immoralität, einem noch kräftigen und herzhaften Gewissen Noth und Überdruß, – noch mehr eine Lehre von der Ableitbarkeit aller guten Triebe aus den schlimmen.“ (KSA 5, p. 38.)

‘espíritu’, en el ‘mundo espiritual’. Es, justamente, esta violencia la que ha creado una imagen de lo espiritual tan fría como pueda ser una realidad ajena a la experiencia corporal y la experiencia afectiva. Nietzsche valora esta *violencia de los prejuicios morales* respecto de la investigación y su posición es clara: “ha tenido efectos nocivos, paralizantes, ofuscadore, distorsivos”. La concepción de la morfología y evolución de la voluntad de poder va tomando forma y se describe como una *fisio-psicología*. Si la imagen “fría” de lo ‘espiritual’ es una imagen construida al margen de los afectos y de su escenario propio, el cuerpo, la imagen de lo mental que se pretende mostrar como nueva concepción, ha de hacerse cargo de la complejidad de la experiencia corpórea. Lo fisiológico no se reduce a un campo de investigación independiente de lo que se denomina como ‘espiritual’. No hay reduccionismo ni psicológico ni fisiológico en la nueva concepción: se busca una “fisio-psicología auténtica”. No se ha de olvidar la fuerza metafórica de las palabras nietzscheanas. Como bien escribió Wotling: “Las grandes metáforas de Nietzsche tienen, efectivamente, el objetivo de traducir la actividad interpretativa de la voluntad de poder, y es desde esta perspectiva que se ha de leer la metafórica psico-fisiológica.”.¹⁹¹

Como es recurrente en los textos que se están comentando, la reflexión nietzscheana invita a un ensayo con el pensar, a una *Versuch*, de ahí las insinuaciones a la búsqueda-investigación y el uso de la forma verbal *zu* + verbo (*zu machen*, por ejemplo). No debe extrañarnos, por lo tanto, el apunte respecto a la experiencia misma del investigador y lo que este puede o no frente a la *violencia* de los presupuestos y hábitos del pensamiento. La concepción de la voluntad de poder, esa morfología *fisio-psicológica*, se enfrenta a una “resistencia inconsciente” que ejerce su coacción en el pensar mismo del investigador. Es el “corazón” lo que hace que ciertos investigadores se detengan justo donde comienza la quiebra de un prejuicio y el reconocimiento de fuerzas afectivas dentro de lo que se pretendía sin *pathos*.

El problema de cómo algo puede surgir de su antítesis se mantiene. Este tipo de pensar, donde las oposiciones se dibujan como verdaderas antítesis, está siendo puesto en cuestión por el trabajo filosófico nietzscheano. Desde una lectura dicotómica o antitética, lo espiritual se contrapone a lo corpóreo, manteniendo la dicotomía pensamiento y afecto. ¿Qué sucede si todo lo que se considera noble viene desde los materiales que hasta ahora se han interpretado como viles? Esta es la pregunta en la que

se insiste, al igual que en *Humano, demasiado humano* y en *La genealogía de la moral*.¹⁹² Si se parte de una lectura moralizante de los afectos resulta que se sobreinterpretan los efectos expresivos propios de cada ser viviente. No hay que leer de modo literal cuando Nietzsche habla de afectos “buenos” o “malos”. En primer lugar, pone estas palabras entre comillas y en un giro, no sin ironía, trae a la palestra un discurso moral para ponerlo en evidencia. Desde la lectura des-moralizante de los afectos, como expresión latente en todo lo que se ha considerado ‘espiritual’, todo ha de volverse a re-interpretar:

Pero suponiendo que alguien considere que incluso los afectos odio, envidia, avaricia, ansia de dominio son afectos condicionantes de la vida, algo que tiene que estar presente, por principio y de un modo fundamental y esencial, en la economía global de la vida, y que en consecuencia tiene que ser acrecentado en el caso de que la vida deba ser acrecentada, – ese alguien padecerá semejante orientación en su juicio como un mareo. Sin embargo, tampoco esta hipótesis es, ni de lejos, la más penosa y extraña que cabe hacer en este reino enorme, casi nuevo todavía, de conocimientos peligrosos: – ¡y de hecho hay cien buenos motivos para que de él permanezca alejado todo el que – pueda! (MBM, 23).ⁱ

He aquí un nuevo criterio que desplaza la cobardía en la investigación por una investigación orientada hacia la fuerza expresiva de la vida y la disposición de esta. Utilizando modos tentativos como es el caso subjuntivo y recordándonos, en consecuencia, el carácter de ensayo e intento en estas líneas, se interroga sobre qué sucedería si aquellos afectos que han sido caracterizados como ‘malos’ moralmente hablando pueden llegar a ser verdaderos estimulantes para vida, pueden aumentar la fuerza expresiva de “la economía global de la vida”. Indica Wotling que: “La teoría de los afectos y de los instintos no es más que un lenguaje simbólico que permite describir la aplicación de esta hipótesis a un problema preciso: el análisis del hombre y la constitución de la cultura. En otros términos, tiene como objeto mostrar cómo se efectúa, en el ámbito humano, la actividad fundamental de la interpretación...”.¹⁹³

ⁱ „Gesetzt aber, Jemand nimmt gar die Affekte Hass, Neid, Habsucht, Herrschsucht als lebenbedingende Affekte, als Etwas, das im Gesamt-Haushalte des Lebens grundsätzlich und grundwesentlich vorhanden sein muss, folglich noch gesteigert werden muss, falls das Leben noch gesteigert werden soll, – der leidet an einer solchen Richtung seines Urtheils wie an einer Seekrankheit. Und doch ist auch diese Hypothese bei weitem nicht die peinlichste und fremdeste in diesem ungeheuren fast noch neuen Reiche gefährlicher Erkenntnisse: – und es giebt in der That hundert gute Gründe dafür, dass Jeder von ihm fernbleibt, der es – kann!“ (KSA 5, p. 38.)

El panorama que puede abrir la *morfología de la voluntad de poder* se topa con la *resistencia* en la investigación ante lo que el autor califica de “conocimientos peligrosos”. Adentrarnos en estos conocimientos nos conducirá hasta los problemas fundamentales y es aquí donde la psicología nietzscheana cobra sentido:

Por otro lado: una vez que nuestro barco ha desviado su rumbo hasta aquí, ¡bien!, ¡adelante!, ¡ahora apretad bien los dientes!, ¡abrid los ojos!, ¡firme la mano en el timón! – estamos dejando *atrás*, navegando derechamente sobre ella, sobre la moral, con ello tal vez aplastemos, machaquemos nuestro propio residuo de moralidad, mientras hacemos y osamos hacer nuestro viaje hacia allá, – ¡pero qué importamos *nosotros*! Nunca antes se ha abierto un *mundo más profundo* de conocimiento a viajeros y aventureros temerarios: y al psicólogo que de este modo “realiza sacrificios” – no es el *sacrificio dell'intelletto* [sacrificio del intelecto], ¡al contrario!, – le será lícito aspirar al menos a que la psicología vuelva a ser reconocida como señora de las ciencias, para cuyo servicio y preparación existen todas las otras ciencias. Pues a partir de ahora vuelve a ser la psicología al camino que conduce a los problemas más fundamentales. (MBM, 23).ⁱ

Una concepción que lleva hacia un mundo nuevo de problemas, hacia un modo más profundo de plantear los problemas. En ningún caso un fracaso del intelecto, este no tiene que ser sacrificado, o como dirá más tarde “castrado”, sino que el intelecto se reencuentra con la fuerza misma que lo sostiene, por eso la psicología así entendida se reconoce como la “señora de la ciencias”. Es ella la que “conduce hacia los problemas fundamentales”.¹⁹⁴ La psicología ha de entenderse como la teoría de los afectos que hemos ido desgranando en sus diversas acepciones, todas ellas orientadas a la hipótesis de la voluntad de poder (“Psicología (teoría de los afectos) como morfología de la voluntad de poder.” (FP IV, 13 [2]))ⁱⁱ y esta a su vez convertida en una interpretación de todos los acontecimientos, de aquí que el paso de lo psicológico a lo interpretativo en Nietzsche sea una característica de su pensamiento.

Ahora bien, la psicología entendida como teoría de los afectos está volcada inmediatamente a un problema ético, que implica no solo la descripción del comportamiento humano sino sobre todo la orientación de sus posibilidades. Esta sería

ⁱ „Andrerseits: ist man einmal mit seinem Schiffe hierhin verschlagen, nun! wohlan! jetzt tüchtig die Zähne zusammengebissen! die Augen aufgemacht! die Hand fest am Steuer! – wir fahren geradewegs über die Moral weg, wir erdrücken, wir zermalmen vielleicht dabei unsren eignen Rest Moralität, indem wir dorthin unsre Fahrt machen und wagen, aber was liegt an *uns*! Niemals noch hat sich verwegenen Reisenden und Abenteurern eine *tieferer Welt* der Einsicht eröffnet: und der Psychologe, welcher dergestalt „Opfer bringt“ – es ist *nicht* das sacrificio dell'intelleto, im Gegentheil! – wird zum Mindesten dafür verlangen dürfen, dass die Psychologie wieder als Herrin der Wissenschaften anerkannt werde, zu deren Dienste und Vorbereitung die übrigen Wissenschaften da sind. Denn Psychologie ist nunmehr wieder der Weg zu den Grundproblem.“ (KSA 5, pp. 38-39)

ⁱⁱ „(...) Psychologie (Affektenlehre) als Morphologie des Willens zur Macht.“ (KSA 13, p. 214.)

la dirección más radical de la psicología nietzscheana, una ética que se piensa como transformación de sí, a partir del material de nuestras vivencias fielmente arraigadas en lo afectivo y en lo corporal. Por eso, incluso la enfermedad juega un papel importante para Nietzsche, como se discutió respecto del prólogo de la segunda edición de *La ciencia jovial*. En palabras de F. J. Ramos: “La enfermedad, como condición ineluctable del estar vivo es fundamental para la salud. Por esta razón la “gran salud” del pensamiento está profundamente ligada, como bien ejemplificaba toda la obra de Nietzsche, al reconocimiento del valor ético de los propios estados valetudinarios. Más cabe hablar aquí de un asunto “existencial” que de una obcecación “psicológica”.”.¹⁹⁵ La psicología a partir de Nietzsche no es una cuestión de obcecación sino de un reconocimiento del poder de lo afectivo y pulsional en toda expresión humana, incluyendo, particularmente, las expresiones espirituales. Este modo de entender la psicología no es una panacea terapéutica sino una apropiación y modificación de nuestras experiencias más primordiales.

Para Schacht, uno de los puntos centrales de las reflexiones nietzscheanas respecto de los afectos conduce a la aceptación de que “todos los aspectos de la vida y la actividad ‘espiritual’ del ser humano han de ser comprendidos como consecuencias (*outgrowths*) y desarrollos de los ‘afectos transfigurados’ ”. La importancia de esta aseveración reside en que para Nietzsche “no habrá parte o forma de nuestra existencia mental y de sus operaciones que sea completamente autónoma en relación con nuestra constitución afectiva”.¹⁹⁶ Por lo tanto, la expresividad de los afectos condiciona todo aquello que eleva al ser humano, incluyendo sus esfuerzos intelectuales y morales. Dicho en palabras de Zaratustra:

En otro tiempo tenías pasiones y las llamabas malvadas. Pero ahora no tienes más que tus virtudes: han surgido de tus pasiones. / Pusiste tu meta suprema en el corazón de aquellas pasiones: entonces se convirtieron en tus virtudes y alegrías. / Y aunque fueses de la estirpe de los coléricos o de la de los lujuriosos, o de los fanáticos de su fe, o de los vengativos: / Al final todas tus pasiones se convirtieron en virtudes y todos tus demonios en ángeles. / En otro tiempo tenías perros salvajes en tu mazmorra: pero al final se transforman en pájaros y en amables cantoras. / De tus venenos has extraído tu bálsamo, has ordeñado a tu vaca Tribulación, – ahora bebes la dulce leche de sus ubres. (Z, “De las alegrías y de las pasiones”).ⁱ

ⁱ „Einst hattest du Leidenschaften und nanntest sie böse. Aber jetzt hast du nur noch deine Tugenden: die wuchsen aus deinen Leidenschaften. / Du legtest dein höchstes Ziel diesen Leidenschaften an's Herz: da wurden sie deine Tugenden und Freudenschaften. / Und ob du aus dem Geschlechte der Jähzornigen wärest oder aus dem der Wollüstigen oder der Glaubens-Wüthigen oder der Rachsüchtigen: / Am Ende wurden alle deine Leidenschaften zu Tugenden und alle deine Teufel zu Engeln. / Einst hattest du wilde

A este trabajo de perfeccionamiento Nietzsche le llamará *transfiguración*, como pudimos ver en el prólogo a la segunda edición de *La ciencia jovial*, o *espiritualización*. Este último término implica un refinamiento de las pulsiones básicas y no la abstracción, separación, de lo ‘espiritual’ de lo instintivo y pasional. La *espiritualización* para Nietzsche es el resultado de la transformación de las fuerzas básicas infra-conscientes en productos ennoblecidos: en belleza, en actos, en filosofía. La *espiritualización* evita tres excesos interpretativos a la hora de llegar a entender correctamente la relación con los afectos y los instintos. Por una parte, no se postula un ‘espíritu autónomo’, en sí, incondicionado e imperturbable por las pasiones, es decir, apático. El espíritu está arraigado en la vida afectiva y su trabajo se ejerce directamente sobre la realidad instintivo-afectiva: “Todas las pasiones tienen una época en la que son meramente nefastas, en la que, con el peso de la estupidez, tiran de sus víctimas hacia abajo – y una época tardía mucho más posterior, en la que se desposan con el espíritu, en la que se “espiritualizan”.” (CI, “La moral como contranaturalaza”, 1).ⁱ

Por otra parte, se erradican las consideraciones dicotómicas entre lo pasional y lo espiritual, el espacio conflictivo hacia el que apuntan las diversas nociones utilizadas por Nietzsche señala la interdependencia de estos dos ámbitos. No se trata de que el ‘espíritu’ logre una independencia de los afectos y que a partir de ahí los modifique, tampoco este puede independizarse de una vez y por todas. Muy al contrario, nos dice Nietzsche que:

Cuando una pulsión se hace más *intelectual*, pasa a recibir un nombre nuevo, un nuevo estímulo y una nueva valoración. Suele *oponerse* a la pulsión en su grado anterior como si fuera su contrario (crueldad, p. ej.) – Algunas pulsiones, p. ej., la pulsión sexual, admiten un gran refinamiento por medio del intelecto (el amor a los hombres, la devoción a María y a los santos, la exaltación artificial; Platón entiende que el amor al conocimiento y la filosofía son pulsión sexual sublimada), *al lado* sigue el efecto directo de antes. (FP II, 11 [124], Primavera-Otoño de 1881.).ⁱⁱ 197

Hunde in deinem Keller: aber am Ende verwandelten sie sich zu Vögeln und lieblichen Sängerinnen. / Aus deinen Giften brauest du dir deinen Balsam; deine Kuh Trübsal melktest du, – nun trinkst du die süsse Milch ihres Euters.“ (KSA 4, p. 43.)

ⁱ „Alle Passionen haben eine Zeit, wo sie bloss verhängnissvoll sind, wo sie mit der Schwere der Dummheit ihr Opfer hinunterziehen – und eine spätere, sehr viel spätere, wo sie sich mit dem Geist verheirathen, sich „vergeistigen“.“ (KSA 6, p. 82.)

ⁱⁱ „Wenn ein Trieb *intellektueller* wird, so bekommt er einen neuen Namen, einen neuen Reiz und neue Schätzung. Er wird dem Triebe auf der älteren Stufe oft *entgegengestellt*, wie als sein Widerspruch (Grausamkeit z. B.) – Manche Triebe z. B. der Geschlechtstrieb sind großer Verfeinerungen durch den Intellekt fähig (Menschenliebe, Anbetung von Maria und Heiligen, künstlerische Schwärmerei; Plato

Lo espiritual se mantiene enraizado en lo afectivo, de ahí proviene la fuerza expresiva y creadora de las pulsiones del conocimiento y del deseo mismo de transformación. Finalmente, Nietzsche evita reducir lo espiritual a lo pulsional, lo primero surge de un refinamiento de lo segundo, por medio de la inteligencia y de la sensibilidad pero no se agota en su fuente.

En *Aurora* tenemos un ejemplo de excepción, en el que bajo el título “Dominio sobre uno mismo, moderación y su motivación última”, Nietzsche intenta exponer las vías prácticas que conoce para transformar la fuerza de las pulsiones. Se distinguen seis modos distintos mediante los cuales se puede luchar con la fuerza de los impulsos. El término que mayoritariamente se utiliza es el de *pulsión* (*Trieb*), el cual logra ilustrar con más precisión el carácter de impulso y de espera de resolución. Los seis modos resumidos son los siguientes:

En resumen: apartarse de las ocasiones, someter la pulsión a una regla, saciarlo hasta el hastío, asociarlo a una idea que nos mortifique (como la deshonra, las consecuencias nefastas o la dignidad ofendida), desviar las fuerzas y, por último, lograr una debilidad y un agotamiento general – éstos son los seis métodos. (A 109, trad. modificada).ⁱ

El primer método posterga cada vez más las ocasiones que hagan posible la satisfacción de esa pulsión, para lograr debilitar su fuerza. En el segundo se le dan unos límites fijos a esta satisfacción, logrando calmar la fuerza pulsional durante un tiempo determinado, que puede ser cada vez mayor como en el primer método. El tercero está caracterizado por el abandono de todo tipo de moderación y el desenfreno, hasta que por medio del hastío se logre poder sobre la pulsión (tentativa que no deja de estar exenta de muchos peligros). En cuarto lugar, se logra debilitar una pulsión mediante la asociación a imágenes mentales disuasorias, por ejemplo, el desprecio que puede sufrir quien roba o el dolor causado a sus familiares de quien se suicida. El quinto método parece responder al refinamiento de las pulsiones por medio de una canalización de estas en otro tipo de tareas más arduas y difíciles. Por último, el sexto método coincide con el

meint, die Liebe zur Erkenntniß und Philosophie sei ein sublimirter Geschlechtstrieb) *daneben* bleibt seine alte direkte Wirkung stehen.“ (KSA 9, p. 486.)

ⁱ „– Also: den Anlässen ausweichen, Regel in den Trieb hineinpflanzen, Übersättigung und Ekel an ihm erzeugen, und die Association eines quälenden Gedankens (wie den der Schande, der bösen Folgen oder des beleidigten Stolzes) zu Stande bringen, sodann die Dislocation der Kräfte und endlich die allgemeine Schwächung und Erschöpfung, – das sind die sechs Methoden...“ (KSA 3, p. 98.)

ascetismo, entendido como un debilitamiento global de todo el organismo, con la negación de sí, tanto corporal como emocional.

Después de esta interesante exposición de vías para transformar las pulsiones y lidiar con estas, Nietzsche no pretende afirmar que un método, como una especie de herramienta del intelecto, puede lograr estos cambios. Si esto se logra es gracias a otra pulsión más fuerte, como explica el propio autor:

Ahora bien, *el hecho que se quiera* combatir la violencia de una pulsión no es una cuestión que esté en nuestro poder hacer, como tampoco depende del método que se elija o incluso el éxito que se pueda lograr con él. En todo este proceso, nuestro entendimiento, antes bien, no es más que un ciego instrumento de *otra pulsión*, rival de éste, que nos tortura con su violencia: sea la necesidad de descanso o el miedo a la vergüenza y a otras consecuencias negativas, sea incluso el amor. Mientras creemos que somos “nosotros” quienes nos quejamos de la violencia de una pulsión, en realidad es una pulsión *la que se queja de otra pulsión*, es decir: la percepción del sufrimiento en una *violencia* semejante presupone que exista otra pulsión no menos violenta – o más violenta aún – , y que sea inminente una *lucha* en la que nuestro intelecto se vea obligado a tomar partido. (A 109, trad. modificada).ⁱ 198

El papel del intelecto no es reducido, aunque esto no quiere decir que sea lo definitivo. En la misma obra, Nietzsche compara la relación que podemos tener con nuestras pulsiones a la de un jardinero respecto de la naturaleza:

– Uno puede disponer de sus pulsiones como un jardinero y – lo que pocos saben – cultivar las semillas de la ira, de la compasión, de la sutileza, de la vanidad, de manera que se hagan tan fecundas y productivas como hermoso frutal puesto en un espaldar... (A 560, trad. modificada).ⁱⁱ

Ya nos habíamos topado con este aforismo de *Aurora*, titulado “Lo que está a nuestro alcance”, al estudiar el tema del estilo en relación con el carácter (CJ 290). Esta comparación le sirve a su vez para distinguir entre tres estrategias distintas. En primer lugar, se puede hacer esto con buen o con mal gusto, imponiéndole un estilo al

ⁱ „...dass man aber überhaupt die Heftigkeit eines Triebes bekämpfen will, steht nicht in unserer Macht, ebenso wenig, auf welche Methode man verfällt, ebenso wenig, ob man mit dieser Methode Erfolg hat. Vielmehr ist unser Intellect bei diesem ganzen Vorgange ersichtlich nur das blinde Werkzeug eines *anderen Triebes*, welcher ein *Rival* dessen ist, der uns durch seine Heftigkeit quält: sei es der Trieb nach Ruhe oder die Furcht vor Schande und anderen bösen Folgen oder die Liebe. Während „wir“ uns also über die Heftigkeit eines Triebes zu beklagen meinen, ist es im Grunde ein Trieb, *welcher über einen anderen klagt*; das heisst: die Wahrnehmung des Leidens an einer solchen *Heftigkeit* setzt voraus, dass es einen ebenso heftigen oder noch heftigeren anderen Trieb giebt, und dass ein *Kampf* bevorsteht, in welchem unser Intellect Partei nehmen muss.“ (KSA 3, pp. 98-99.)

ⁱⁱ „Was uns frei steht. – Mann kann wie ein Gärtner mit seinen Trieben schalten und, was Wenige wissen, die Keime des Zornes, des Mitleidens, des Nachgrübelns, der Eitelkeit so fruchtbar und nutzbringend ziehen wie ein schönes Obst an Spalieren...“ (KSA 3, p. 326.)

jardín de las pulsiones. En segundo lugar, es posible dejar un margen de libertad más amplio a las pulsiones y solo mantener un mínimo de orden, y por último, es posible dejar que las pulsiones-plantas crezcan sin orden impuesto y luchen entre sí, un verdadero *dejar hacer*. En los dos aforismos de *Aurora* que venimos atendiendo sorprende la falta de juicio de Nietzsche respecto de las diversas vías; en estos pasajes habla el psicólogo que expone más que el clínico que juzga. Pero lo que, en definitiva, se afirma y he aquí lo esencial en la tarea de *tomar posesión de sí mismo*, es la capacidad de transformación de sí y era esto, como se ha expuesto, lo que es necesario e ineludible. Si bien las pulsiones atraviesan los actos volitivos y pensantes entendidos como productos de un sujeto autónomo, cada uno puede, tiene la libertad de, modificarse a partir de los mismos elementos que pueden subyugarle:

Todo esto está a nuestro alcance, pero, ¿cuántos saben que está a nuestro alcance? ¿No cree la mayoría en *sí misma* casi como un *hecho consumado, que ha llegado a la madurez*? ¿No han existido grandes filósofos que han puesto su sello sobre este prejuicio al abrazar la doctrina de la inmutabilidad del carácter?” (A, 560).ⁱ

3.2.5. *El carácter interpretativo de todo acontecer*

Se hace necesario ir perfilando el concepto de interpretación tal y como lo plantea Nietzsche. Su rol es central, sobre todo si se toma en consideración las discusiones que se han ido desarrollando hasta el momento. La *interpretación* recorre las tres nociones básicas de la tríada pensamientos-signos-afectos. El alcance, pues, de lo que sea la interpretación se extiende hacia todo lo que pueda ser pensado, todo lo legible en tanto que signo y, por su parte, los afectos están marcados por su carácter interpretativo, sesgado, y en confrontación con otras interpretaciones. En palabras de P. Wotling:

El concepto que privilegia Nietzsche para describir la voluntad de poder es el de interpretación, de tal modo que la psicología deviene en una teoría de la interpretación. (...) Esta es, pues, la determinación fundamental de las instancias infra-conscientes: todo instinto, todo afecto, interpreta porque el instinto, la pulsión

ⁱ „Diess Alles steht uns frei: aber wie Viele wissen denn davon, dass uns diess frei steht? *Glauben* nicht die Meisten an *sich* wie an vollendete *ausgewachsene Thatsachen*? Haben nicht grosse Philosophen noch ihr Siegel auf diess Vorurtheil gedrückt, mit der Lehre von der Unveränderlichkeit des Charakters?“ (KSA 3, p. 326.)

o el afecto no son más que palabras que permiten a Nietzsche traducir las manifestaciones particulares de la voluntad de poder.¹⁹⁹

Si no deseamos convertir a expresiones con las que nos hemos topado como “acontecer interno” o “realidad efectiva” en una muestra de la pervivencia de un dualismo metafísico (ser-apariencia) en la obra nietzscheana, es imprescindible ponerlas en relación con el problema de la interpretación. Es el propio autor quien así lo propone, literalmente, se trata de una propuesta y este intento es central para comprender el lenguaje y el pensamiento nietzscheano, así también para saber cómo situarnos frente a la obra misma del filósofo.

La interpretación es un problema en el seno de la filosofía nietzscheana pero también hay un problema meta-interpretativo que involucra al lector mismo de esta obra y a las conclusiones que puede llegar a partir de su lectura. Comencemos a analizar este problema, iniciando el camino por un texto de envergadura general, esto es, de propuesta extensiva a todo lo que hay y a todo lo pensable:

El carácter interpretativo de todo acontecer.
No hay ningún acontecimiento en sí. Lo que sucede es un grupo de fenómenos *escogidos* y reunidos por un ser que interpreta. (FP IV, 1 [115], 1885).ⁱ

El problema en cuestión es sobre el carácter de un acontecimiento, de todo aquello que tiene lugar. El aspecto negativo de este fragmento indica la inexistencia de algún acontecimiento *en sí*, esto es, la tesis de que no le pertenece a la naturaleza de un acontecimiento el hecho de ser algo *en sí* mismo, algo con consistencia propia independiente de otras cosas o de otros acontecimientos. El aspecto afirmativo es el carácter propiamente interpretativo de todo acontecimiento, con lo que se pretende una “nueva interpretación de todo acontecimiento”, un nuevo modo de entender lo que acontece. Las ‘apariencias’ son el producto de un trabajo de selección, de reunión y de fijación. Los acontecimientos no pueden ser algo *en sí* porque todo acontecer implica un trabajo previo interpretativo, llevado a cabo por un ser que no tiene otro modo de acceder a las cosas más que interpretando, por eso es *un ser interpretante*:

ⁱ „Der interpretative Charakter alles Geschehens.

Es gibt kein Ereigniß an sich. Was geschieht, ist eine Gruppe von Erscheinungen *ausgelesen* und zusammengefaßt von einem interpretirenden Wesen.“ (KSA 12, p. 38.)

¿Qué puede ser únicamente el *conocimiento*? – “Interpretación”, *no* “explicación”. (FP IV, 2 [86], 1885-1886).ⁱ

La palabra alemana *Erklärung* lleva en su seno la idea de aquello que ilumina, esclarece, que *clarifica*, ya que este sustantivo se crea a partir del acto de clarificar; *klarmachen*, convertir en claro lo oscuro por medio de un trabajo de análisis. En castellano se traduce esta palabra por ‘explicar’. *Explicar* implica desenvolver lo que estaba envuelto. Este último matiz es esencial desde la perspectiva de lo “en sí” porque conocer aquello que puede ser conocido en sí mismo, es desplegar los contenidos implícitos que lleva en la intimidad de sus pliegues. El ‘ex’ de ‘explicar’ indica la acción de exteriorizar. Se apunta hacia dos modos de comprender el esfuerzo humano por hacer inteligible lo real, o como una *explicación* de las cosas o como un *trabajo interpretativo*, de selección y reunión, que se da en el proceso mismo de conocer.

El acto de interpretar es pensando y colocado en el centro de la reflexión, se relaciona el carácter interpretativo de todo acontecer con el mundo mismo. Es por esto que Nietzsche formula lo siguiente:

Que el *valor del mundo* reside en nuestra interpretación (- que quizá en alguna parte sean posible otras interpretaciones, diferentes de las meramente humanas -), que las interpretaciones habidas hasta ahora son estimaciones perspectivistas en virtud de las cuales nos mantenemos en vida, es decir, en la voluntad de poder, de crecimiento del poder, que toda *elevación del hombre* lleva consigo la superación de interpretaciones más estrechas, que toda fortificación y ampliación de poder que se alcance abre nuevas perspectivas y hace creer en nuevos horizontes – esto recorre mis escritos. El mundo que *en algo nos concierne* es falso, es decir, no es un hecho, sino una invención y un redondeo a partir de una magra suma de observaciones; está siempre “fluyendo”, como algo que deviene, como una falsedad que continuamente vuelve a trasladarse, que no se acerca nunca a la verdad: porque – no hay “verdad”. (FP IV, 2 [108], 1885-1886).ⁱⁱ

Esta nota tiene la ventaja de que el autor piensa su propia tarea y señala una característica de sus propios escritos. El problema de la interpretación *recorre los*

ⁱ „Was kann allein *Erkenntniß* sein? – „Auslegung“, *nicht* „Erklärung“.“ (KSA 12, p. 104.)

ⁱⁱ „Daß der *Werth der Welt* in unserer Interpretation liegt (– daß vielleicht irgendwo noch andere Interpretationen möglich sind als bloß menschliche –) daß sie bisherigen Interpretationen perspektivische Schätzungen sind, vermöge deren wir uns im Leben, das heißt im Willen zur Macht, zum Wachsthum der Macht erhalten, daß jede *Erhöhung des Menschen* die Überwindung engerer Interpretationen mit sich bringt, daß jede erreichte Verstärkung und Machterweiterung neue Perspektiven aufthut und an neue Horizonte glauben heißt – dies geht durch meine Schriften. Die Welt, die *uns etwas angeht*, ist falsch d.h. ist kein Thatbestand, sondern eine Ausdichtung und Rundung über einer mageren Summe von Beobachtungen; sie ist „im Flusse“, als etwas Werdendes, als eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert: denn – es giebt keine „Wahrheit“.“ (KSA 12, p. 114.)

escritos de Nietzsche, algunas de sus facetas principales son las cuestiones específicas del *valor del mundo*, la supervivencia y la elevación del hombre. Se ha resaltado el carácter interpretativo de todo acontecer, ahora se afirma que el *valor del mundo* depende de nuestras interpretaciones, está ligado necesariamente a estas. No que el *mundo* dependa de nuestras interpretaciones pero sí el *valor* que le adscribimos.

La interpretación es, *de facto*, un problema axiológico, una cuestión de estimativa, de valoración, de pros y contras. Que el *valor* del mundo resida en la interpretación abre la posibilidad a que puedan darse distintas interpretaciones del valor del mundo. Reconocer que el *valor* del mundo reside en nuestra interpretación es, también, reconocer el carácter interpretativo, a su vez, de las “estimaciones perspectivistas” que hasta ahora se han instaurado como las interpretaciones dominantes. Estas *valoraciones* están dirigidas, para Nietzsche, a una sola cosa, al mantenimiento de la vida, de nuestra vida. Si bien el valor del mundo depende de interpretaciones, las interpretaciones, a su vez, son producto de un *querer* que se expresa en tanto que interpretación. Por eso afirma esta nota que “el valor del mundo reside (...) en la voluntad de poder, de crecimiento de poder”. Toda interpretación-voluntad de poder intenta imponer un *valor*. El valor que se le adscribe al mundo depende del mantenimiento de determinada forma de vida pero, y esto será un tema insistente en los escritos de Nietzsche, la voluntad de poder, como su hipótesis respecto de todo acontecer, no aspira al mantenimiento solamente, sino que tiende siempre hacia la *elevación*. Solo nuevas interpretaciones sobre el *valor* del mundo pueden llevar al ser humano hacia una mayor elevación. El problema del *valor* es propiamente el problema del ser humano, de su *elevación*, lo que convierte a la interpretación en una discusión sobre el valor mismo de lo humano. El valor del mundo se refiere, en última instancia, al valor del *mundo que nos incumbe*, que nos concierne en algo. Nietzsche nos instala en el proceso complejo, en devenir, en constante cambio y tensión entre interpretaciones, entre modos de tasar lo que vale el mundo, lo que vale el ser humano.

El referente límite de este escenario es la hipótesis de la voluntad de poder, que atraviesa todo el problema de la interpretación. La hipótesis de la voluntad de poder se presenta como interpretación, como voluntad interpretante y el desplazamiento de la explicación a la interpretación se da como un proceso continuo en el marco de voluntades que tienden a la apropiación del *sentido* del mundo, del hombre, de sus

acciones, etc. ¿Qué es una interpretación sino la cristalización de unos impulsos, el sentido de una determinada manera de pensar? El carácter interpretativo de todo acontecer y el carácter *volitivo* (o afectivo) de toda interpretación son el suelo fértil a partir del cual surge toda una serie de nociones posteriores que la filosofía suele tomar como previas.

Toda expresión orgánica es partícipe del binomio voluntad de poder – interpretación. Respecto de todo lo que vive es posible señalar dos principios que se coligen de los textos de Nietzsche, en primer lugar, todo lo vivo es dinámico, esto es, tiene un quantum de fuerza y su ser no es otra cosa que la expresión de esta potencia y, en segundo lugar, toda unidad es organización. El organismo ya es resultado de la organización dinámica de diversas fuerzas. Por esta razón, Nietzsche afirma que:

La voluntad de poder *interpreta*: en la formación de un órgano se trata de una interpretación; la voluntad de poder delimita, determina grados, diferencias de poder. Meras diferencias de poder no podrían aún sentirse como tales: tiene que haber allí un algo que quiere crecer que interprete a todo otro algo que quiere crecer respecto de su valor. *En esto igual* - - En verdad *la interpretación es ella misma un medio para hacerse señor de algo*. (*El proceso orgánico presupone un permanente INTERPRETAR.*) (2 [148], 1885-1886).ⁱ

En estas líneas parece que se invierten las propiedades adjudicables, por una parte, a la voluntad de poder y, por otra parte, a la interpretación. Se afirma que la voluntad de poder *delimita, determina, diferencia*, mientras que la interpretación es propiamente *dominación, enseñoramiento*. El campo semántico de ambas nociones coincide en el pensamiento nietzscheano. Hasta tal punto que la frase que inicia la nota “La voluntad de poder *interpreta*” podría, en rigor nietzscheano, reducirse a “la voluntad de poder es interpretación”.

De modo consecuente en relación con los análisis llevados a cabo hasta el momento, escribe Nietzsche que:

ⁱ „Der Wille zur Macht *interpretirt*: bei der Bildung eines Organs handelt es sich um eine Interpretation; er grenzt ab, bestimmt Grade, Machtverschiedenheiten. Bloße Machtverschiedenheiten könnten sich noch nicht als solche empfinden: es muß ein wachsen-wollendes Etwas da sein, das jedes andere wachsen-wollende Etwas auf seinen Werth hin interpretirt. *Darin gleich* - - In Wahrheit ist *Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden*. (*Der organische Prozeß setzt fortwährendes Interpretiren voraus.*)“ (KSA 12, p. 139-140.)

No se debe preguntar: “¿entonces *quién* interpreta?”, sino que el interpretar mismo, en cuanto una forma de poder, tiene existencia (pero no como un “ser”, sino como un *proceso*, un *devenir*) como un afecto. (FP IV, 2 [151], 1885-1886).ⁱ

La voluntad de poder se *expone*, se efectúa, como interpretación. El proceso mismo de la interpretación tiene una existencia, no como algo ‘dado’ sino como un *afecto*. Describir la interpretación como un afecto es incorporar a esta última una dimensión dual, de padecimiento pero, también, de expresividad, de afirmación. El escenario de toda afección es la realidad corpórea, de ahí que se haya interpretado la formación de todo órgano desde la voluntad de poder.

Nos topamos con la situación siguiente: la voluntad de poder se identifica con el proceso interpretativo, este, a su vez, se da como un afecto y los afectos, todos ellos, son reducidos a la noción límite de voluntad de poder. Estamos, sin lugar a dudas, en un círculo, que no ha de ser vicioso si se determina cuál es la noción aún más radical que precede y da sentido a estas tres nociones. La respuesta nos la da el propio autor:

¿qué valor tienen nuestras estimaciones de valor y nuestras tablas de bienes mismas? ¿*Qué resulta de su dominio?* ¿Para quién? ¿Respecto de qué? – Respuesta: para la vida. ¿Pero *qué es la vida?* Aquí es necesaria, por lo tanto, una versión más precisa del concepto “vida”: mi fórmula para ello reza: la vida es voluntad de poder. (FP IV, 2 [190], 1885-1886).ⁱⁱ

La respuesta límite en la reflexión nietzscheana a la pregunta por el valor de los valores, por el último *para qué*, es la vida. Ante la pregunta sobre qué es la vida ella misma, la respuesta es, sin demasiadas dudas pero con importantes matices, la voluntad de poder. El *valor* de la vida, también, será una interpretación y es, de este modo, que Nietzsche se refiere a la necesidad de una nueva concepción de la vida.

Al igual que el pensamiento es inderivable, también lo es *la vida*. He aquí los dos límites de la experiencia nietzscheana. ¿Cuál es la noción que permite, en términos de formulación teórica, la vinculación entre estos dos polos? ¿Qué instancia evita el

ⁱ „Man darf nicht fragen: „wer interpretirt denn?“ sondern das Interpretiren selbst, als eine Form des Willens zur Macht, hat Dasein (aber nicht als ein „Sein“, sondern als ein *Prozeß*, ein *Werden*) als ein Affekt.“ (KSA 12, p. 140.)

ⁱⁱ „was sind unsere Werthschätzungen und moralischen Gütertafeln selber werth? *Was kommt bei ihrer Herrschaft heraus?* Für wen? In Bezug worauf? – Antwort: für das Leben. Aber *was ist Leben?* Hier thut also eine neue bestimmte Fassung des Begriffs „Leben“ noth: meine Formel dafür lautet: Leben ist Wille zur Macht.“ (KSA 12, p. 161.)

colapso interpretativo permitiendo el trabajo de matizar, por medio de nociones, un espacio que haga legible el plano básico del pensamiento-vida? La respuesta solo puede ser aquello que se ha mostrado como la faz de la voluntad de poder: el mundo pulsional, la *realidad afectiva*. Es esta realidad la que permite el estudio de la experiencia humana sin tener que proyectar hacia un más allá (hacia una trascendencia) o hacia un mundo de lo incondicionado el valor de las estimaciones mismas. ¿Quién le da valor a las valoraciones? *Nuestros afectos*:

¿Qué significa el acto mismo de estimación de valor? ¿remite a un mundo metafísico diferente que está detrás o por debajo? Como creía aún Kant (que se encuentra antes del gran movimiento histórico) En resumen: ¿dónde ha “surgido”? ¿O acaso no ha “surgido”? Respuesta: la estimación de valor moral es una interpretación, un modo de interpretar. La interpretación misma es un síntoma de determinados estados fisiológicos, así como de un determinado nivel espiritual de juicios dominantes. ¿Quién interpreta? – Nuestros afectos. (FP IV, 2 [190], 1885-1886).¹

Ante la pregunta por el surgimiento de los valores, Nietzsche responde que se ha de indagar en el seno mismo del ser humano, en su fisiología y en su espiritualidad. No hay una antítesis entre valores y afectos, es por esta razón que ‘surgimiento’ se escribe entrecomillado; el surgimiento de los afectos no se separa de su valoración, sino que ya es valorativo.

Otro factor crucial de la incorporación de la noción de afectos a la reflexión filosófica es, y de nuevo vuelve a relucir su “estructura de encrucijada”, su distanciamiento respecto de una delimitación clara y tajante entre el ‘mundo interior’ y el ‘mundo exterior’. Afectar es estar siendo afectado, resistir múltiples afecciones y producir, crear, afecciones. El escenario de lo afectivo no es íntimo sino que se da en la relación con otros cuerpos. Por lo cual, no cabe una lectura *subjetivista* del fenómeno de la interpretación:

“Todo es subjetivo”, decís vosotros: pero ya eso es *interpretación*, el “sujeto” no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás. –

¹ „was beduetet das Werthschätzen selbst? weist es auf eine andere metaphysische Welt zurück oder hinab? Wie noch Kant glaubte (der vor der großen historischen Bewegung steht) Kurz: *wo ist es „entstanden“?* **Oder** ist es nicht „entstanden“? Antwort: das moralische Werthschätzen ist eine *Auslegung*, eine Art zu interpretiren. Die Auslegung selbst ist ein *Symptom* bestimmter physiologischer Zustände, ebenso eines bestimmten geistigen Niveaus von herrschenden Urtheilen. *Wer legt aus?* – Unsere **Affekte**.“ (KSA 12, p. 161.)

¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación?
Ya eso es invención, hipótesis. (FP IV, 7 [60], 1886-1887).ⁱ

La noción de afectos permite exponer el entramado teórico nietzscheano sin la necesidad de recluir los procesos interpretativos, a todo acontecer, en el primado de un sujeto interpretante. El ‘sujeto’ es una hipótesis posterior, un añadido. Si el mundo es interpretable y su valor *para* el ser humano es conflictivo, mutable y en tensión continua, se debe a que su valor no reside en sí mismo sino en la pluralidad de interpretaciones que pugnan por hacerse con el *sentido* del mundo. Este carácter *perspectivista*, como se lo denomina, está ligado no al ámbito fáctico ni al subjetivo sino a los procesos afectivo-pulsionales, donde el cuerpo y el ‘espíritu’ se ven implicados.

3.3. La grandeza del filósofo: hacia un pensar afectivo

La pregunta por la grandeza en Nietzsche es en definitiva el resultado de la tarea que identificó como ‘tomar posesión de sí’. Nietzsche caracteriza al filósofo en *Más allá del bien y del mal* 212 como la mala conciencia de su época, como aquel que lleva una vida en contradicción con su hoy, esto no lo hace resaltando ni la imposibilidad ni el resentimiento, sino lo que él denomina el *secreto del filósofo*. El primer anuncio de este secreto nos llega cuando describe a los filósofos como *extraordinarios promotores del hombre*, para, finalmente, exponer este secreto: “conocer una *nueva grandeza* del hombre, un nuevo y no recorrido camino hacia su engrandecimiento”.ⁱⁱ Desde esta

ⁱ „Es ist alles subjektiv“ sagt ihr: aber schon das ist *Auslegung*, das „Subjekt“ ist nichts Gegebenes, sondern etwas Hinzu-Erdichtetes, Dahinter-Gestecktes. – Ist es zuletzt nöthig, den Interpreten noch hinter die Interpretation zu setzen? Schon das ist Dichtung, Hypothese.“ (KSA 12, p. 315.)

ⁱⁱ „Es will mir immer mehr so scheinen, dass der Philosoph als ein *nothwendiger* Mensch des Morgens und Übermorgens sich jederzeit mit seinem Heute in Widerspruch befunden hat und befinden *musste*: sein Feind war jedes Mal das Ideal von Heute. Bisher haben alle diese ausserordentlichen Förderer des Menschen, welche man Philosophen nennt, und die sich selbst selten als Freunde der Weisheit, sondern eher als unangenehme Narren und gefährliche Fragezeichen fühlten –, ihre Aufgabe, ihre harte, ungewollte, unabweisliche Aufgabe, endlich aber die Grösse ihrer Aufgabe darin gefunden, das böse Gewissen ihrer Zeit zu sein. Indem sie gerade den *Tugenden der Zeit* das Messer vivisektorisches auf die Brust setzten, verriethen sie, was ihr eignes Geheimniss war: um eine *neue* Grösse des Menschen zu wissen, um einen neuen ungewohnten Weg zu seiner Vergrösserung. Jedes Mal deckten sie auf, wie viel Heuchelei, Bequemlichkeit, Sich-gehen-lassen und Sich-fallen lassen, wie viel Lüge unter dem bestgeehrten Typus ihrer zeitgenössischen Moralität versteckt, wie viel Tugend *überlebt* sei; jedes Mal sagten sie: „wir müssen dorthin, dorthinaus, wo *ihr* heute am wenigsten zu Hause seid.““ (KSA 5, pp. 145-146).

perspectiva es perfectamente entendible el *topos* del *Übermensch*. En una nota póstuma escrita en el otoño de 1887, Nietzsche se refiere a este término como un concepto y un *símil*, que se forma desde la preocupación de lo que entiende nuestro filósofo que necesita la humanidad: “Un ¿para qué? un nuevo “¿para qué?”” (FP IV, 10 [17]).ⁱ Lo interesante de esta nota es que pone en relación con el filósofo, a su posibilidad, no solo con la caracterización o tipología del docto ‘especialista’ sino que apunta hacia las bases sociales mismas de este último, es decir, a su base económica. Nos dice Nietzsche:

Una vez que tengamos esta administración económica global de la tierra que nos espera inevitablemente, la humanidad *podrá* encontrar su mejor sentido como maquinaria a su servicio. (...) En oposición a este empequeñecimiento y adaptación del hombre a una utilidad especializada es preciso el movimiento inverso – la generación del hombre que *sintetiza*, que *suma*, que *justifica*, para el cual aquella maquinización del hombre es una condición previa de existencia, como un sustentáculo sobre el que puede inventarse su *forma de ser superior...*” (FP IV, 10 [17]).ⁱⁱ

Volviendo a *Más allá del bien y del mal* 212, es posible entender el carácter de oposición – de mala conciencia – del filósofo respecto de su presente. Es una oposición que se convierte en una exigencia, en la que, a su vez, se asoma una nueva y distinta forma de vida, una que no empequeñezca sino que ennoblezca al ser humano. La tarea del filósofo así vista es temporal, es decir, depende de la situación histórica que le ha tocado vivir. Nietzsche, por ejemplo nos dice que el siglo XVI tuvo que defenderse de los excesos “salvajes del egoísmo”, por lo cual, se entiende “el ideal de una humanidad idiota, abnegada, humilde y desinteresada”.ⁱⁱⁱ La ironía de Sócrates se entiende en una Atenas cuyos “viejos atenienses conservadores que se dejaban ir – “hacia la felicidad”, según ellos decían, hacia el placer, según ellos obraban – y que, al hacerlo, continuaban empleando las antiguas y espléndidas palabras a las cuales no les daba derecho alguno

ⁱ „Ein wozu? ein *neues* „Wozu?“ – das ist es, was die Menschheit nöthig hat...” (KSA 12, p. 463.)

ⁱⁱ „Haben wir erst jene unvermeidlich bevorstehende Wirtschafts-Gesamttverwaltung der Erde, dann *kann* die Menschheit als Maschinerie in deren Diensten ihren besten Sinn finden (...) Im Gegensatz zu dieser Verkleinerung und Anpassung der Menschen an eine spezialisirtere Nützlichkeit bedarf es der umgekehrten Bewegung – der Erzeugung des *synthetischen*, des *summirenden*, des *rechtfertigenden* Menschen, für den jene Machinalisirung der Menschheit eine Daseins-Vorausbedingung ist, als ein Untergestell, auf dem er seine *höhere Form zu sein* sich erfinden kann...” (KSA 12, pp. 462-463.)

ⁱⁱⁱ „mit so gutem Rechte als die umgekehrte Lehre und das Ideal einer blöden entsagenden demüthigen selbstlosen Menschlichkeit einem umgekehrten Zeitalter angemessen war, einem solchen, das gleich dem sechzehnten Jahrhundert an seiner aufgestauten Energie des Willens und den wildesten Wässern und Sturmfluthen der Selbstsucht litt.“ (KSA 5, p. 146.)

su vida desde hacía mucho tiempo”ⁱ. Entonces, es desde su hoy, que en gran parte sigue siendo el nuestro – más aún si tomamos en consideración el acertado diagnóstico y pronóstico del empequeñecimiento del hombre en el entramado económico –, que Nietzsche nos quiere enviar un mensaje de oposición, de querer mostrar una contradicción entre lo que se pretende ser y lo que de hecho se es. Por esta razón es que su caracterización del filósofo tiene como trasfondo la pregunta por la posibilidad misma de una forma de vida filosófica. Es aquí, entonces, donde entra la noción de grandeza. Lo que Nietzsche caracteriza como lo más propio de la época es la “debilidad de la voluntad”, lo que fue tipificado tanto en el ‘escéptico’ que no cruza el umbral, como en el ‘hombre objetivo’ que no tiene sí mismo, una debilidad marcada por la atomización de los seres humanos en pequeños rincones y por la atomización de sus propias capacidades. Escuchemos a Nietzsche:

A la vista de un mundo de “ideas modernas”, el cual confinaría a cada uno a un rincón y “especialidad”, un filósofo, en el caso de que hoy pueda haber filósofos, se vería forzado a situar la grandeza del hombre, el concepto de “grandeza”, precisamente en su amplitud y multiplicidad, en su totalidad en muchas cosas: (...) Hoy el gusto de la época y la virtud de la época debilitan y enflaquecen la voluntad, nada está tan en armonía con la época como la debilidad de la voluntad: por lo tanto, en el ideal del filósofo tienen que formar parte del concepto de “grandeza” justo la fortaleza de voluntad, justo la dureza y capacidad para adoptar resoluciones largas (...) (MBM 212).ⁱⁱ

La *amplitud* en la responsabilidad distinguiría el alma magnánima y aristocrática de las demás. Desde esta perspectiva se entiende el recelo de Nietzsche contra la “igualdad de derechos”, dado que: “podría transformarse con demasiada facilidad en la igualdad en la injusticia: yo quiero decir, combatiendo conjuntamente todo lo raro, extraño, privilegiado del hombre superior, del deber superior, de la responsabilidad superior, de la plenitud de poder y el dominio superiores...”.ⁱⁱⁱ ¿Qué puede ser esta

ⁱ „Zur Zeit des Sokrates, unter lauter Menschen des ermüdeten Instinktes, unter konservativen Altathenern, welche sich gehen liessen – „zum Glück“, wie sie sagten, zum Vergnügen, wie sie thaten – und die dabei immer noch die alten prunkvollen Worte in den Mund nahmen, auf die ihnen ihr Leben längst kein Recht mehr gab, war vielleicht *Ironie* zur Grösse der Seele nöthig...“ (KSA 5, p. 146.)

ⁱⁱ „Angesichts einer Welt der „modernen Ideen“, welche Jedermann in eine Ecke und „Spezialität“ bannen möchte, würde ein Philosoph, falls es heute Philosophen geben könnte, gezwungen sein, die Grösse des Menschen, den Begriff „Grösse“ gerade in seine Umfänglichkeit und Vielfältigkeit, in seine Ganzheit im Vielen zu setzen: er würde sogar den Werth und Rang darnach bestimmen, wie viel und vielerlei Einer tragen und auf sich nehmen, wie *weit* Einer seine Verantwortlichkeit spannen könnte. Heute schwächt und verdünnt der Zeitgeschmack und die Zeittugend den Willen, Nichts ist so sehr zeitgemäss als Willensschwäche: also muss, im Ideale des Philosophen, gerade Stärke des Willens, Härte und Fähigkeit zu langen Entschliessungen in den Begriff „Grösse“ hineingehören (...)“ (KSA 5, p. 146.)

ⁱⁱⁱ „Heute umgekehrt, wo in Europa das Heerdenthier allein zu Ehren kommt und Ehren vertheilt, wo die „Gleichheit der Rechte“ allzuleicht sich in die Gleichheit im Unrechte umwandeln könnte: ich will sagen

plenitud de poder? Pues, el ‘tomar posesión de sí’, el devolverle al ser humano una forma específica de salud, que lo saque tanto de su ensimismamiento como de su negación, como de su cómodo hamletismo: “hoy el ser aristócrata, el querer ser para sí, el poder ser distinto, el estar solo y el tener que vivir por sí mismo forman parte del concepto de “grandeza” ”.ⁱ Es el propio autor quien pone en perspectiva sus palabras, su ‘aristocraticismo’, como una tarea filosófica desde el hoy y en contra del hoy, pensado como exigencia lanzada al hombre del presente. Es justo en este punto, como ya nos habíamos referido antes, que Nietzsche se vuelve en ejemplo, y este ejemplo se encarna en su vida y en su obra: llevó al límite la contradicción con su hoy desde una plena auto-consciencia de la labor transformadora que impulsa el filosofar. Acaba este importante párrafo de *Más allá del bien y del mal* con estas palabras:

...y el filósofo delatará algo de su propio ideal cuando establezca: “El más grande será el que pueda ser el más solitario, el más oculto, el más divergente, el hombre más allá del bien y del mal, el señor de sus virtudes, el sobrado de voluntad; *grandeza* debe llamarse precisamente el poder ser tan múltiple como entero, tan amplio como pleno”. Y hagamos una vez la pregunta: ¿es hoy – *posible* la grandeza? (MBM 212).ⁱⁱ

Los filósofos que Nietzsche admira no tienen por qué compartir el mismo ideal de grandeza, tampoco sería posible porque la contradicción se vive en determinada circunstancia temporal, en cambio lo que se reconoce es el *impulso* de promotor, de transformador, de exigente educador. Spinoza, Platón y tantos otros no son objetos de estudio en las obras de Nietzsche, son ‘tipos’ que tienen roles ambiguos que han de entenderse desde esta íntima relación del filósofo con su hoy, y ahí no puede haber acuerdo posible, menos aún cuando Nietzsche se siente como un antes y un después, como un punto de inflexión. El legado espiritual lo siente y lo vive pero no se trata de hacer concesiones a un presente que intente identificarlo con tal o cual corriente. En este sentido Nietzsche sigue siendo un enigma para sus lectores, para todos aquellos que necesitan ponerle un apellido tomado de las modas filosóficas. La contradicción

in gemeinsame Bekriegung alles Seltenen, Fremden, Bevorrechtigten, des höheren Menschen, der höheren Seele, der höheren Pflicht, der höheren Verantwortlichkeit, der schöpferischen Machtfülle und Herrschaftlichkeit...“ (KSA 5, p. 147.)

ⁱ „heute gehört das Vornehm-sein, das Für-sich-sein-wollen, das Anders-sein-können, das Allein-stehn und auf-eigne-Faust-leben-müssen zum Begriff „Grösse“...“ (KSA 5, p. 147.)

ⁱⁱ „und der Philosoph wird Etwas von seinem eignen Ideal verrathen, wenn er aufstellt: „der soll der Grösste sein, der der Einsamste sein kann, der Verborgenste, der Abweichendste, der Mensch jenseits von Gut und Böse, der Herr seiner Tugenden, der Überreiche des Willens; dies eben soll *Grösse* heissen: ebenso vielfach als ganz, ebenso weit als voll sein können.“ Und nochmals gefragt : ist heute – *Grösse möglich?*“ (KSA 5, p. 147.)

descrita por Nietzsche queda claramente expuesta y su ejemplaridad también; la ejemplaridad, es decir, lo único que podía valorar en alguien que se considerase como filósofo. Desde esta vivencia defiende una relación con el pensamiento que se haga cargo, también, del trabajo transformador e integre aquello que puede convertir el pensar en vehículo de cambio: sus raíces pulsionales y afectivas. El llamado a la ‘grandeza’, de ser ‘tan múltiple como entero’, se incorpora a la realidad más básica, más elemental, al acto de pensar, conocer, sentir, todas las diversas manifestaciones de la vida de un ser humano. La apuesta por la integridad también lo es por un pensar afectivo, esto es, un pensar que esté arraigado en las raíces pulsionales y que transforme su fuerza en un acto coherente superior, brindándole sentido. De aquí que el rescate del cuerpo y de la experiencia afectiva sea esencial. Puntos, estos últimos, que estudiaremos en el próximo capítulo y afinidad más que extraordinaria con Spinoza, el gran pensador del siglo XVII. Pero recordemos, lo básico es el *secreto del filósofo*, el querer ennoblecer la existencia humana, el querer elevarnos. Escribía Nietzsche,

“El hombre es algo que tiene que ser superado” – lo que importa es el *tempo*: los griegos, dignos de admiración: sin prisa,
– mis predecesores: *Heráclito, Empédocles, Spinoza, Goethe* (FP III, 25 [454] Primavera 1884.).ⁱ

ⁱ „Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muß“ – es kommt auf das tempo an: die Griechen bewunderungswürdig: ohne Hast,
– meine Vorfahren *Heraclit Empedocles Spinoza Goethe*“ (KSA 11, p. 134.)

3.4. *Recapitulación y transición*

Escritura y vivencia de un hombre múltiple: Esta segunda parte de la investigación, *Tan múltiple como entero*, se ha preocupado por el proceder filosófico de la escritura nietzscheana en sus ensayos, preguntas y tensiones, incorporando su caracterización y propia ejemplificación sobre lo que debería ser el filósofo. El tránsito que nos presenta el pensamiento de Nietzsche se ha descrito como la búsqueda de una ‘forma específica de salud’, de ‘tomar posesión de sí’ y de la tarea de ‘darle estilo al carácter’. Se ha estudiado una escritura que pretende dar forma escrita a una multiplicidad de vivencias a partir de la diversidad de estados internos, teniendo en mente la posibilidad de crear una gran unidad, una nueva organización y síntesis. Se ha pasado por diversos aspectos que identifican sin agotar el pensamiento de Nietzsche, ya sea como escritor (Cap.1., 1.1.), como filósofo (Cap. 1., 1.2.) y como educador (Cap. 1., 1.3.) y todo el capítulo tercero puede entenderse desde la perspectiva del psicólogo. La vivencia de esta multiplicidad orientada por el horizonte de integridad, de disciplina en la entereza, se definirá como lo propio del filósofo, sobre todo, en un presente marcado por la compartimentalización de los saberes y de formas de vida que separan al ser humano, en tanto que totalidad, de lo que puede llegar a ser. (Cap. 2., 2.1. y Cap. 3., 3.3.). Las caracterizaciones de Nietzsche como *escritor, educador, psicólogo, filósofo, filólogo, y demás máscaras que no hemos podido atender (poeta, músico, etc.)*, no agotan su experimentación con el pensar, pero nos permiten ver el calado ejemplar de su escritura y como subvierte el prejuicio atomista – sobre todo el atomismo psíquico – desde la vivencia interna de su propia fuerza plástica. En este tránsito de la vivencia a la filosofía se ha querido llamar la atención sobre la exigencia ética de la investigación nietzscheana, lo que nuestro autor llamó ‘conciencia moral del método’, donde el proceso mismo de investigación se convierte en un trabajo constante de explicitar nuestros presupuestos y poder dar cuenta de nuestros ‘pros’ y ‘contras’.

Raigambre afectiva del pensar: En el capítulo 3, *Las raíces afectivas del pensamiento*, se ha estudiado y analizado una diversa selección de notas póstumas enfatizando el esfuerzo nietzscheano por pensar el pensar, lo que le conduce a una indisociable tríada entre pensamientos, signos y afectos. Estos tres aspectos son identificados y estudiados en la escritura misma de Nietzsche, marcada por una fuerte tentativa y exploración. Estas notas se han interrelacionado entre sí y con textos

publicados, en la afirmación del primado afectivo-pulsional en el quehacer filosófico. Referirnos al problema del signo en Nietzsche no es otra cosa que referirnos al problema de la intelección de lo real. Esta noción le permitirá a nuestro pensador no tener que acudir a reificaciones, además de poder señalar procesos complejos. El proceso que, principalmente, se ha atendido es el pensar mismo. Por lo cual, se ha indagado en las fuentes de una *historia del surgimiento del pensamiento*. La finalidad de este estudio ha sido la defensa de las raíces pulsionales del pensar, fiel consecuencia del trabajo nietzscheano por considerar el ámbito de los afectos, instintos y pulsiones como el único que, desde nuestra experiencia como seres humanos, podemos tomar como real.

La voluntad de poder como interpretación: Por medio de la evidencia textual se ha hecho una lectura fuertemente experimental de la voluntad de poder como hipótesis, desarrollada a lo largo de la segunda parte del tercer capítulo (*La hipótesis de la voluntad de poder como teoría de los afectos*), que pretende dar cuenta de ese mundo complejo de los afectos, incluso, llegando a considerar la voluntad de poder como un afecto mismo, el más poderoso. No se puede comprender la voluntad de poder sin referirnos a los afectos, instintos y pulsiones, ni estas instancias pueden comprenderse sin dicha hipótesis. La voluntad de poder acontece en procesos interpretativos que no están sujetos a la acción consciente sino que atraviesan todo el campo de lo que pensamos y sentimos. El estudio cuidadoso de la tríada signos-pensamientos-afectos conduce al desplazamiento de las tareas cognitivas a la noción central en el pensamiento nietzscheano de la interpretación, que en esta parte se comienza a esbozar (Cap. 3., 3.2.5.)

Ética y psicología: Nietzsche reconoce la psicología como madre de las ciencias y como aquella disciplina que va hacia los problemas fundamentales (Cap. 3., 3.2.4.). Por psicología se ha de entender la teoría de los afectos. Ahora bien, esta psicología se ve marcada por un trabajo de conocimiento de nuestros respectivos estados, incluyendo los de la enfermedad, que tiene como meta la transformación de sí, la búsqueda de nuevas maneras más afirmativas y potentes de poder expresar aquello que somos. El trabajo sobre los afectos en Nietzsche está encaminado hacia un reconocimiento de las fuerzas transformadoras que impulsan a los propios pensamientos. Tanto los actos de refinamiento de las pulsiones, la *espiritualización*, como el ser conscientes de lo que

puede estar a nuestro alcance respecto de estas, adquieren una importancia central en la mentada búsqueda de una forma específica de salud y de estilo. En Nietzsche no hay una inmutabilidad del carácter, de ahí la insistencia en la tarea. La posibilidad misma del filósofo se piensa como la tarea de poder llegar a ser ‘tan múltiple como entero’, de poder aunar vivencias incluso contradictorias encaminadas a la formación de un tipo más elevado de ser humano, así como entendió que Goethe lo fue para el siglo XVIII, quien se disciplinó en la entereza.

Una vez hemos hecho el recorrido a través de las escrituras de Nietzsche y de Spinoza y sus respectivas escenografías, es posible acercarnos al lugar conceptual de encuentro entre ambos filósofos. Principalmente este será el de los afectos. La próxima parte de esta investigación ahondará en las bases de este lugar de encuentro recogiendo las líneas abiertas hasta el momento, añadiendo nuevos caminos, todos ellos encaminados hacia el mismo fin, la defensa del horizonte práctico de la filosofía.

NOTAS

¹ Con un tono parecido, también puede leerse la siguiente carta a Carl von Gersdorff: “En cuanto a mí, tengo detrás una larga y severa ascesis del espíritu, a la que me he sometido por propia voluntad, y que no todo el mundo habría sido capaz de soportar. Bajo *este aspecto* los últimos seis años han sido aquellos en los que más he tenido que sobreponerme a mí mismo, y digo esto sin tener en cuenta lo que he pasado para poder superar la mala salud, la soledad, la incomprensión y la difamación. Sea como sea, también he conseguido *superar* esta etapa de mi vida – y lo que me queda aún por vivir (¡pienso que poco!) me servirá para expresar, completa y plenamente, las cosas gracias a las cuales he conseguido soportar la vida. El tiempo del silencio ha *terminado*: deseo que mi *Zaratustra*, que debe haberte sido enviado en estas semanas, te descubra hasta *qué* alturas ha volado mi voluntad. No te dejes engañar por el marchamo legendario de este librito: detrás de cada una de esas palabras sencillas y poco habituales, está mi *seriedad más profunda* y mi *entera filosofía*. Es una manera de comenzar a darme a conocer – ¡nada más! – Sé muy *bien* que no existe nadie capaz de hacer algo parecido a este *Zaratustra*. –” (CO IV, 427, *Sils-Maria*, Alta Engandina (Suiza), finales de junio de 1883).

² Montinari, M., „Chronik zu Nietzsches Leben, vom 19. April 1869 bis 9. Januar 1889“, en KSA 15, p. 132. El pensamiento del suicidio como consuelo, en un ser humano marcado por el dolor tanto por su condición física como por su desarrollo y sensibilidad espiritual, es un motivo de la escritura nietzscheana, así, por ejemplo, escribe en *Más allá del bien y del mal* 157: “El pensamiento del suicidio es un poderoso medio de consuelo: con él se logra soportar más de una mala noche.”.

³ La frase citada pertenece al ensayo “History” de Ralph Waldo Emerson incluido en sus *Essays*, esta frase se encuentra en la primera edición de *La ciencia jovial*. Ver también CO IV 292 y FP II, 18 [5]: “Emerson dice algo que es de mi agrado: todas las cosas tienen intimidad con el poeta y el filósofo, así como con el santo, y a ellos están consagradas; todos los sucesos son provechosos, todos los días, santos, todas las personas, divinas.”.

⁴ Para una interpretación de todas las manifestaciones culturales elevadas (“virtud, arte, música, baile, razón, espiritualidad”) como lo contrario del sentimiento de ‘dejar-ir’ [*laisser aller*], véase MBM 188.

⁵ Este tema ha sido trabajado con excelencia por Walter Kaufmann, sobre todo en el paso de la segunda a la tercera de las *Consideraciones intempestivas*, en *Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1974, pp. 156-158.

⁶ Nietzsche estaba poniendo las bases para que autores como M. Foucault, bajo la estela de G. Canguilhem, problematizaran las nociones de lo normal y lo patológico.

⁷ Recordemos, brevemente, las palabras que Nietzsche escribió en el prólogo de *Más allá del bien y del mal*: “...hablar del espíritu y del bien como lo hizo Platón significaría poner la verdad cabeza abajo y negar el *perspectivismo*, el cual es condición fundamental de toda vida...”.

⁸ Escribe C. P. Janz al respecto: “...fechado entre agosto y septiembre de 1858, *De mi vida*, que es el primero de toda una serie de apuntes autobiográficos, obedientes a una necesidad que no dudaba en manifestarse en cada uno de los puntos y momentos cruciales de su vida. La necesidad, en fin, de clarificarse sobre sí mismo – cosa que siempre buscó de manera renovada – y sobre sus puntos de vista.” en *Friedrich Nietzsche*. 1. Infancia y juventud, (trad. J. Muñoz), Madrid, Alianza, 1981, p. 49.

⁹ Tratando el tema de la relación entre el ascetismo y el filósofo, escribe Deleuze: “Bien comprendió Nietzsche, por haberlo vivido él mismo, en qué radica el misterio de la vida de un filósofo. El filósofo se apropia las virtudes ascéticas – humildad, pobreza, castidad – para ponerlas al servicio de fines completamente particulares, inesperados, en verdad muy poco ascéticos. Hace de ellos la expresión de su singularidad. No son en su caso fines morales, ni medios religiosos para alguna otra vida, sino más bien los “efectos” de la filosofía misma. Pues no hay en absoluto *otra* vida para el filósofo. Humildad, pobreza y castidad se vuelven de inmediato efectos de una vida particularmente rica y sobreabundante, tan poderosa como para haber conquistado el pensamiento y puesto a sus órdenes cualquier otro instinto, efectos de lo que Spinoza llama Naturaleza: una vida que ya no se vive conforme a la necesidad, en función de medios y fines, sino conforme a una producción, una productividad, una potencia, en función de causas y efectos. Humildad, pobreza y castidad son su (del filósofo) manera de ser un Gran Viviente y de hacer de su propio cuerpo el templo de una causa demasiado orgullosa, demasiado rica, demasiado sensual.” En *Spinoza: filosofía práctica*, (trad. A. Escotado), Barcelona, Tusquets, 2001, p.11. Palabras compatibles con la siguiente definición de ascetismo: “En la ascética es el cuerpo, dimensión de gran valor simbólico, el que es sometido – aunque desde orientaciones muy diferentes si comparamos aquí la ética cristiana contra la antigua – a prácticas dietéticas, espirituales o a pruebas de purificación o dominación a fin de calibrar su mayor o menor acercamiento a los objetivos propuestos. La expresión “ascetismo” (*askesis*) alude, pues, a un ejercicio activo, un entrenamiento encaminado a conseguir

determinados fines terrenales o espirituales.” (Voz ‘ascetismo’ (G. Cano) en *Diccionario de filosofía*, Madrid, Espasa-Calpe, 2003.).

¹⁰ Montinari, M., *Lo que dijo Nietzsche*, (trad. E. Lynch), Barcelona, Salamandra, 2003, p. 29.

¹¹ Colli, G., *Después de Nietzsche*, (trad. C. Artal), Barcelona, Anagrama, 1978, p. 99.

¹² Desde una profunda empatía, María Zambrano escribió al respecto: “Cada día sentimos más aversión hacia las interpretaciones patológicas de las grandes vidas. Ciertamente es que Federico Nietzsche fue un enfermo, pero lo que su vida añade a la historia universal, se substrahe a todo padecer fisiológico; como todo lo espiritual, trasciende de las condiciones físicas en que está sujeto.” En *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 2008, p. 185.

¹³ “*Por qué se escribe*” en *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 2008, pp. 35-49; pp. 40-41.

¹⁴ *Ibidem*, p. 35.

¹⁵ Los ejemplos de las cartas respecto de la *ascesis* siempre están vinculados con la escritura de sus libros. F. J. Ramos en un texto inédito se refiere a “la experiencia fundamental de la escritura como un *ascetismo* escenográfico en virtud del cual el pensar filosófico se ejercita como forma de vida” (En “*La plenitud de la inmanencia: Nietzsche y Spinoza*” texto de una conferencia ofrecida el 18 de abril de 1994 en el Seminario de Filosofía del Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico).

Tomando esto en consideración leamos las siguientes palabras de Nietzsche dirigidas a Rohde: “¡Si no hubiese tenido un objetivo al que atribuyo una importancia inmensa, no habría conseguido mantenerme arriba en la luz y *por encima* de las negras aguas! En esto consiste en el fondo la única justificación que puedo dar para el tipo de cosas que escribo desde 1876: son mi receta, la medicina que yo mismo me fabrico contra el hastío vital. ¡Qué años! ¡Qué sufrimientos interminables! ¡Qué turbación, qué zozobra y abandono interiores! ¿Quién ha soportado tanto como yo? ¡Desde luego no Leopardi! Si, por tanto, hoy he *superado todo esto*, y experimento la alegría de quien ha vencido y estoy lleno de nuevos proyectos difíciles – y, si me conozco bien, ¡con la perspectiva de otros sufrimientos y tragedias que me golpearán de manera aún más dura e íntima, y *con el coraje de afrontarlos!* –, quién puede entonces tomárselo a mal conmigo, si considero buena mi medicina. *Mihi ipsi scripsi* – de acuerdo; y así cada uno debe hacer a su *manera* lo que sea mejor *para él* – ésta es mi moral: – la única que todavía me queda. Incluso cuando mi salud física hace acto de presencia, ¿a *quién* se lo debo? He sido en todo mi propio médico; y como en mí ninguna parte está desligada de las demás, he tenido que curar alma y cuerpo a la vez y con los mismos remedios. Admito que otras personas, con estos mismos remedios, podrían irse a pique: por eso me empleo incansablemente en *prevenirlos* en mi *contra*. (...)”

Por tanto ten paciencia, aunque sólo sea porque debes entender que en mi casa está escrito “*aut mori aut ita vivere*.” (“O vivir *así* o morir”) (CO IV, 267, mediados de julio de 1882).

¹⁶ En *La genealogía de la moral*, Nietzsche llegará a definir el nihilismo como el cansancio que siente el hombre del hombre mismo (ver GM I, 12).

¹⁷ Ver, por ejemplo, FP III 40 [65] y 41 [10]. En *Ecce homo* utiliza el motivo clásico de la ocasión, refiriéndose a las intempestivas sobre Schopenhauer y Wagner: “En el fondo yo quería, con estos escritos, hacer otra cosa completamente distinta que psicología: en ellos intentaba expresarse por primera vez un problema de educación sin igual, un nuevo concepto de la *auto-disciplina*, de la *auto-defensa*, hasta llegar a la dureza, un camino hacia la grandeza y hacia tareas histórico-universales. Hablando a grandes rasgos, yo agarré por los cabellos, como se agarra por los cabellos una ocasión, dos tipos famosos y todavía no definidos en absoluto, con el fin de expresar algo, con el fin de tener en la mano unas cuantas fórmulas, signos, medios lingüísticos más.” (EH, “*Consideraciones intempestivas*”, 3).

¹⁸ Ver el apéndice al primer volumen de *Obras completas* de Nietzsche (OC I) preparado por L. E. de Santiago Guervós, “La polémica sobre “El nacimiento de la tragedia” ”.

¹⁹ Nietzsche vuelve a insistir en la metáfora del árbol, después de finalizar la redacción de *La genealogía de la moral*. En carta a Overbeck escribe lo siguiente: “¡Y ni una reseña digna de tenerse en cuenta! Por otra parte, no lo digo con disgusto: porque *lo comprendo*. Sin embargo, me pareció necesario acudir de mi parte un poco en ayuda de este *Más allá*: y así empleé un par de buenas semanas en precisar otra vez, en forma de tres tratados, el problema del libro citado. Con ello creo que he *terminado* con los esfuerzos por volver “comprensible” mi literatura anterior: y a partir de ahora no se imprimirá nada más por una serie de años, – tengo que retirarme absolutamente a mí mismo y esperar hasta que pueda sacudir el último fruto de mi árbol. *Ninguna* experiencia; *nada* de afuera; *nada* nuevo – esos son ahora, por una largo tiempo, mis únicos deseos.” (CO V, 900, Sils-Maria, 30 de agosto de 1887).

²⁰ Nietzsche, F., *Éléments pour la généalogie de la morale*, (ed. P. Wotling), Paris, Librairie Générale Française, 2000, nota 1 p. 47.

²¹ Jaspers, K., *Nietzsche*, (trad. E. Estiú), Buenos Aires, Sudamericana, 1993, p. 326.

²² Para el origen de este motivo y otros relacionados ver la segunda nota de los editores al fragmento 2 [2] de 1875 en FP II.

²³ Sirvan de ejemplo estas tres citas:

“*El descenso al Hades*. También yo he estado en el submundo, como Odiseo, y aún estaré allí más veces; y no sólo he sacrificado carneros para poder hablar con algunos muertos, sino que no he escatimado la propia sangre. Cuatro parejas fueron las que a mí, el oferente, no se me negaron: Epicuro y Montaigne, Goethe y Spinoza, Platón y Rousseau, Pascal y Schopenhauer. Con éstos debo entendérmelas cuando he caminado solo durante mucho tiempo, por ellos quiero asentir y disentir de mí, a ellos quiero escuchar cuando asientan y disientan entre sí. Diga lo que diga, decida lo que decida, cogite lo que cogite para mí y para otros, en esos ocho fijo yo los ojos y veo los suyos fijos en mí. Que me perdonen los vivos si éstos a veces se me antojan como las sombras, tan pálidas y avinagradas, tan inquietas y ¡ay! tan ávidas de vida; mientras que aquéllos me parecen entonces tan vivos como si ahora, *después* de la muerte, nunca más pudieran cansarse de vivir. Pero lo que interesa es la *vitalidad eterna*: ¡qué importa la “vida eterna” y, en general, la vida!” (HDH II, 1, 408.)

“Cuando hablo de Platón, de Pascal, de Spinoza o de Goethe, sé que su sangre retumba en la mía – me siento *orgullosa* cuando digo la verdad acerca de ellos – la familia es lo bastante buena de modo que no hace falta inventar ni ocultar nada; y así es mi relación con todo lo sido, me *siento orgullosa de la humanidad*, y orgulloso justamente en la veracidad incondicional” (FP II, 12 [52] Otoño 1881.)

“Yo, en cambio, me enorgullezco de “tener un *origen*” – por eso la gloria no me hace falta. En lo que conmovió a Zarathustra, Moisés, Mahoma, Jesús, Platón, Bruto, Spinoza, Mirabeau, vivo yo también, y en algunas cosas está saliendo por primera vez a la luz maduro en mí lo que ha requerido dos milenios de estado embrionario. Somos los primeros aristócratas en la historia del espíritu – es ahora cuando comienza el sentido histórico.” (FP II, 15 [17] 1881.)

²⁴ Para la relación entre Dioniso como ‘genio del corazón’ y Sócrates, ver Hadot, P., “La figura de Sócrates” en su libro *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, (trad. J. Palacio), Madrid, Siruela, 2006, pp. 79 – 109 y Figl, J., „Nietzsches Dionysos“ en *Nietzsche-Studien* 37, 2008, pp. 51-61.

²⁵ Como evidencian estas palabras: “Pero si es evidente que a nuestra vida pública y a nuestra vida privada no las distingue el sello de una cultura productiva y con estilo, y cuando además nuestros grandes artistas han admitido y admiten, insistiendo seriamente con la honestidad que es propia de la grandeza, esta verdad terrible y, para un pueblo con talento, profundamente humillante, ¿cómo es posible que a pesar de ello entre los alemanes cultos domine la máxima satisfacción: una satisfacción que desde la última guerra ni deja de mostrarse dispuesta a prorrumper en gritos de júbilo insolente, convertida en triunfo?” (DS 2).

²⁶ Escribe Nietzsche: “Esta vez solamente me detendré en la cuestión del *estilo*. – ¿Qué es lo que caracteriza a toda *décadence literaria*? El hecho de que la vida ya no habita en el todo. La palabra adquiere soberanía y salta hacia fuera de la frase, la frase se extiende y oscurece el sentido de la página, la página cobra vida a expensas del todo – el todo no es ya un todo.” (CW 7). Sobre Paul Bourget ver las notas 3 y 47 de la edición de J. Llinares, *Escritos sobre Wagner*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

²⁷ Compárese con FP IV, 1 [202], 1885-1886: “...el estilo, la literatura, la elección y la cadencia de las palabras – ¡cuánto falsea y corrompe todo esto lo más personal! La desconfianza al escribir, la tiranía de la vanidad de escribir *bien*: lo que en todo caso es un vestido de sociedad y también nos esconde. ¡El gusto, hostil a lo original! una vieja historia.

El estilo que comunica: y el estilo que es sólo un signo, “*in memoriam*”. El estilo muerto, una mascarada; en otros, el estilo viviente. La despersonalización.”.

²⁸ Ver también CO IV 288, a Lou von Salomé en Tautenburg 8-24 de agosto de 1882.

²⁹ Otros autores que desde perspectivas muy distintas a la nuestra se han acercado a la centralidad de este problema son:

G. Colli: “Nietzsche aspira a una vida íntegra, y sólo quiere aparecer como íntegro. En esto es “antiguo”: estima degradante revelar, exhibir la vida fragmentada como tal (...). Porque Nietzsche, en un mundo que tritura al individuo, fue capaz de hacernos ver al individuo no doblegado por el mundo. Alcanza este

resultado en una época que se complació y la complacencia es hoy todavía mayor – en mostrar la vida fragmentada, el individuo fracasado. Si la persona Nietzsche, resultó quebrada, eso no demuestra nada contra él. En cambio nos ha dejado una imagen distinta del hombre, y es con ella con la que debimos confrontarnos.” (Op. cit., p. 153.);

G. Bataille: “El problema esencial debatido en este libro desordenado (y debería serlo) es el que Nietzsche vivió, el que su obra intentó resolver: el del hombre total.” (*Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, (trad. F. Savater), Madrid, Taurus, 1972, p. 19.);

y P. Sloterdijk: “La debilidad más prometedora de Nietzsche consiste en que él no pudo ser un especialista de nada; nunca se contentó con hacer algo correctamente según los criterios de una única especialidad; nunca logró cumplir meramente estas expectativas.” (*El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche* (trad. G. Cano), Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 29.).

³⁰ Para una exposición clara y precisa del debate metodológico respecto de las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, consultar la entrada “Ciencias de la naturaleza/ciencias del espíritu” de A. M. López Molina en Muñoz, J. y Velarde, J. (eds.), *Compendio de Epistemología*, Madrid, Trotta, 2000.

³¹ Este capítulo retoma una preocupación presente desde, por lo menos, la segunda intempestiva: “El saber, absorbido en demasía, sin hambre, más aún contrariando la necesidad, ahora ya no obra como motivo transformador que tiende hacia afuera, sino que permanece oculto en cierto caótico mundo interior que el ser humano moderno señala con extraño orgullo como la “interioridad” que le es peculiar y propia. Se dice entonces que se tiene el contenido y que sólo falla la forma; pero en toda cosa viva es éste un contraste de todo punto improcedente. Nuestra formación moderna no es una cosa viva precisamente porque no se la concibe sin este contraste, lo que equivale a decir que no es una formación de verdad, sino tan sólo una especie de saber en torno a la formación, no se pasa en ella más allá del pensamiento de formación, más allá del sentimiento de formación, no se concreta en ella ninguna decisión de formación.” (UIH, cap. 4).

Entonces, Nietzsche planteaba el problema de una “verdadera formación” sintiendo la amenaza del exceso de información. Nietzsche señala un verdadero malestar del hombre formado europeo: los conocimientos son cada vez más pero esto no va de la mano de una transformación vital.

Ver también FP I, 28 [4], 1873: “Todo aquello que en una ciencia presenta un *interés general*, se ha convertido en algo *contingente*, o *falta totalmente*. / El estudio del lenguaje, sin la teoría del estilo y sin la retórica. / Los estudios hindúes, sin la filosofía. / La Antigüedad clásica, de la que no se aprende la relación que puede tener con las aspiraciones prácticas. / Las ciencias naturales, sin aquella dimensión curativa y tranquilizadora que encontró Goethe en ellas. / La historia, sin entusiasmo. / En resumen, todas las ciencias, sin una orientación práctica: por consiguiente, practicadas de una manera distinta a como las han aplicado los verdaderos hombres de cultura. ¡La ciencia como un ganapán!”

El ejemplo ilustrativo de los griegos respecto de la posibilidad de la filosofía trasluce en estas palabras: “Los griegos, por el contrario, han sabido comenzar a filosofar a su debido tiempo y nos han enseñado, con una claridad que ningún otro pueblo ha igualado, cuándo se tiene que comenzar a filosofar. No ciertamente en la adversidad: algo que creen algunos, los que derivan la filosofía del mal humor. Sino en la época feliz, en una pubertad madura, brotando de la fogosa alegría de una victoriosa y valiente edad viril. El hecho de que los griegos hayan filosofado en esta época, nos ilustra tanto sobre lo que es y debe ser la filosofía, como sobre los mismos griegos.” (FET, 1)

³² Véase CJ 366, titulado “Enfrente de un libro erudito”: “¡No, doctos amigos míos! ¡También os bendigo por vuestra joroba! ¡Y porque, al igual que yo, despreciáis a los literatos y parásitos de la cultura! ¡Y porque no sabéis comerciar con el espíritu! ¡Y porque tenéis puras opiniones que no se expresan en valores monetarios!”.

³³ Presentamos a continuación un extracto de una conferencia del humanista Esteban Tollinchi de no poca afinidad con las palabras de Nietzsche: “Por lo que he podido ver desde hace años, para el humanista el ambiente y la escuela en que trabaja son ya fuente de muchos de sus problemas. Pues en ese ambiente se han afirmado desde hace muchos años el profesionalismo y la especialización, y ambas cosas no sientan bien del todo con la actitud básica del humanista que debe acercarse más a la del diletante que a la del profesional. En sí mismo, el profesionalismo es algo bastante reciente, cosa de los últimos ciento veinte o

ciento cincuenta años; y el profesionalismo en las ciencias humanas es cosa aún más reciente – no se diga en las artes o en las letras. No hay que olvidar que la gran parte de nuestra cultura ha sido y sigue siendo obra de aficionados. Pero los cambios políticos y demográficos de los últimos doscientos años, la nueva valoración del trabajo, el afán de producción, todo llevó a la especialización y al consiguiente profesionalismo. Ambas tendencias responden de cerca al éxito de las ciencias naturales, donde el análisis y la subdivisión del trabajo pronto dieron espléndidos resultados. (...) El español encontró al *aficionado* (en tanto que palabra), el alemán al *Liebhaber*, el francés al *amateur*, el italiano al *dilettante*. Todas ellas tienen que ver con el placer o con el amor, y no se trata de un placer solipsista, sino el placer y el amor que nos saca de nosotros mismos y nos lleva al otro, al pasado, a lo que nos supera y nos sobrepasa. (...) ...una consecuencia de la imitación rastrera de los métodos científico-naturales es la fragmentación del saber y el consiguiente hermetismo que resulta entre una disciplina y otra.” (“La desesperación de los intelectuales” en Revista Cayey, 76, vol. 28, Puerto Rico, 1996.).

³⁴ Ver, por ejemplo, la voz ‘Typus’ (por I. Christians) en *Nietzsche-Handbuch* y, más adelante, la presentación de alguna de las ideas-guías de la interpretación de Nietzsche de R. Schacht.

³⁵ Desde una perspectiva muy influenciada por Nietzsche, E. Pajón resalta este aspecto de educabilidad del ser humano, principalmente, desde tres enfoques: el científico, el artístico y el ético. Ver, por ejemplo, *La república de la libertad*, Madrid, Fundamentos, 2004.

³⁶ Schajowicz, Ludwig, *Mito y existencia*, Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, 1990, p. 125. Estas palabras, como las que citaremos a continuación, son del capítulo titulado “Sócrates y la doctrina vivida”: “La doctrina vivida (...) añade un *nuevo* arquetipo del existir al repertorio de las posibilidades humanas.” (p. 132) “[Sobre Sócrates] Pocas veces se ha manifestado tan decididamente la vocación filosófica como inquebrantable voluntad de examinar los supuestos de las certidumbres vigentes para dar inicio a un pensar radical, transformador de la cultura, o sea, para instaurar un nuevo tipo de existencia pensante.” (p. 133).

³⁷ “Mientras tanto he despachado una buena cantidad de trabajo, con la revisión y nueva edición de mis antiguos escritos. En el caso de que llegara pronto mi fin – y no oculto un anhelo de muerte cada vez más profundo – quedará algo de mí, un trozo de cultura que de momento no puede sustituirse por ningún otro („ein Stück Cultur, das einstweilen durch kein andres sich ersetzen läßt“).” (CO V, 831, a Franz Overbeck en Basilea, <Cannobio, 12 de abril de 1887>).

³⁸ “*El problema de los que aguardan*”: “Quizá el genio no sea tan raro: pero sí lo son las quinientas *manos* que él necesita para tiranizar el *καιρός*, “el momento oportuno” – ¡para coger el azar por los pelos!” (*Más allá del bien y del mal* 274). Ver Kerkhoff, Manfred, “La muerte transfiguradora (Nietzsche y Rafael)” en Leyra, A. M., *Tiempo de estética*, Madrid, Fundamentos, 1998, pp. 167-200.

³⁹ El sobredeterminado término ‘conciencia’ puede distinguirse de dos maneras: “La voz “conciencia” alude, en primer lugar, a la captación que el sujeto hace de sí mismo, sus actos cognoscitivos y sus experiencias internas; el término se refiere, no ya al hecho de sentir o conocer algo, sino al *saber* de ese sentimiento o conocimiento (se habla, así, de “ser consciente” de algo). En un segundo sentido, se entiende por conciencia aquella facultad por la que reconocemos la diferencia entre el bien y el mal (es la acepción en la que hablamos, por ejemplo, de “la voz de la conciencia”). En castellano, la diferencia se expresa a veces distinguiendo entre “consciencia” y “conciencia”, respectivamente, si bien esta última forma ha terminado por imponerse en el lenguaje filosófico para designar tanto el sentido psicológico y epistemológico como el moral. No sucede así en otros idiomas, que emplean términos bien diferenciados en un caso y en otro: el alemán *Bewusstsein* y el inglés *consciousness* aluden a la conciencia en sentido psicológico; por su parte, *Gewissen* y *conscience* se refieren a la conciencia moral.” (Voz ‘conciencia’ (P. López Álvarez) en *Diccionario de filosofía*, Madrid, Espasa-Calpe, 2003).

⁴⁰ Citemos a continuación dos tentativas de definición sobre lo que Nietzsche entiende por genealogía, la primera definición es de R. Ávila y la segunda de D. Sánchez Meca:

1. “Pues bien, el procedimiento nietzscheano con vistas a arrojar luz sobre un fenómeno tiene que ver en algún punto con aquel otro procedimiento genético que busca tanto el origen como el nacimiento, la producción como el alumbramiento. Es como si en un singular paso atrás Nietzsche pusiera de manifiesto la necesidad de buscar el origen – pero no un Origen superior respecto del cual todo fuese un proceso continuo de decadencia y de declive, sino más bien un origen humilde, casi azaroso – y los distintos avatares que tras esa producción se sucedieron. Eso es lo que Nietzsche entiende por *genealogía*.

Literalmente, “genealogía” significa la serie de los ascendientes de un individuo. Y esa definición arroja luz sobre lo que Nietzsche pretende con su método: el procedimiento mediante el cual se atiende tanto al momento en que un fenómeno surge como al relato de su evolución es justamente la

genealogía. Por eso, para el genealogista son importantes tanto las condiciones que hicieron posible el surgimiento de un fenómeno como las fuerzas que en algún momento se lo apropiaron. Genealogía es origen y evolución.” (En *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 80-81.)

2. “Si tuviéramos que definir en pocas palabras lo que es la genealogía nietzscheana, podríamos decir, sin temor a equivocarnos, que significa tomar el cuerpo como hilo conductor de toda interpretación. O sea, genealogía querría decir ver en el cuerpo una estructura significativa que puede servirnos de base hermenéutica para una teoría y una crítica de la cultura.” (En “Introducción” a *La genealogía de la moral*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 23.).

⁴¹ El Prof. D. Sánchez Meca nos ha señalado que la integridad del filósofo para Nietzsche está vinculada con el arte de leer bien los signos, es decir, con la ‘honestidad filológica’. Entendemos que esta honestidad está íntimamente ligada con la ‘conciencia moral intelectual’, lo que puede ser estudiado en la importante *psicología de la convicción* que se le presenta al lector en los párrafos 50-55 de AN. Por ejemplo, escribe Nietzsche: “Pues ¿qué significa ser *honesto* (*rechtschaffen*) en las cosas del espíritu? ¡Ser riguroso con el propio corazón, despreciar los “bellos sentimientos”, hacer de cada sí y de cada no un asunto de conciencia (*Gewissen*)!” (AN 50). Ver también A 456 y 482, Z, “Del hombre superior”, 8, CJ 335 y MBM 227). Sobre la noción de honestidad intelectual (*intellektuelle Redlichkeit*) puede consultarse la entrada en el *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung* (Ottmann, H., (Hrsg.), Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, 2000), escrita por G.-G. Grau.

⁴² Wotling, P., « Les questions que les philosophes ne posent pas. *L'éthique de la pensée chez Nietzsche* » en *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion, 2008, pp. 87-102; p. 88.

⁴³ En el prólogo de 1886 a *Aurora*, se puede leer lo siguiente: “No cabe ninguna duda: dentro de nosotros habla también un “tú debes”; también obedecemos a una ley severa que está por encima de nosotros – y ésta es la última moral que aún se puede seguir obedeciendo, la última moral en la que incluso nosotros sabemos *vivir*, pues si en algo somos aún *hombres de conciencia*, es justo en esto: no queremos regresar a lo que consideramos vencido y caduco...”.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 98-99.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 102.

⁴⁶ Heidegger, Martin, *Nietzsche* (vols. I y II, trad. J. L. Vermal), Barcelona, Destino, 2000, vol. I, pp. 23-24.

⁴⁷ *Ibidem*, vol. I, p. 67.

⁴⁸ *Ibidem*, vol. II, p. 149.

⁴⁹ *Ibidem*, vol I, p. 23.

⁵⁰ *Ibidem*, vol. II, p. 163.

⁵¹ Ver Cacciari, Massimo, *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, (trad. M. B. Cragnolini y A. Paternostro), Buenos Aires, Biblos, 1994, p. 51.

⁵² Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, (trad. A. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 1996, p. 10. Otro ejemplo de lectura fuertemente marcada por la impronta heideggeriana es la de Gianni Vattimo, desarrollada en sus libros *Nietzsche y el problema de la liberación*, *Introducción a Nietzsche* y *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Vattimo encuadra su lectura desde lo que denomina como una ‘ontología hermenéutica’, también, en su caso, convirtiendo a Nietzsche en una figura puente entre un discurso actual y sus precursores: “El mundo reducido a interpretación (donde todo evento es interpretación, y la interpretación es a su vez el único acontecimiento, el único “hecho” que sucede) configura una visión del ser que probablemente deba identificarse con la desarrollada de diversas formas en la ontología hermenéutica contemporánea de origen existencialista, cuyas premisas se encuentran, como se sabe, en el pensamiento del denominado “segundo Heidegger”, y desarrolladas de manera autónoma y original por pensadores como Gadamer, Pareyson, Ricoeur.” (*El sujeto y la máscara*, p. 470). Esta constelación de pensadores se ve enriquecida en su *Introducción a Nietzsche*, por la doble incorporación de Heidegger y Dilthey como fuentes primordiales, por una parte desde la lectura de Nietzsche como filósofo centrado en el problema del ser (Heidegger) y por otra parte como “filósofo de la vida” (Dilthey). Sobre el tema Nietzsche y la tradición hermenéutica en el siglo XX, puede consultarse el ensayo de Johann Figl „Nietzsche und die Philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Mit besonderer Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadammers“ en *Nietzsche-Studien* 10/11, 1981-1982, pp. 408-430.

⁵³ Sobre todo de la exposición de G. Lukács en su *El asalto a la razón*, (trad. W. Roces), Barcelona-México D. F., Grijalbo, 1972, cuyo tercer capítulo se titula “Nietzsche, fundador del irracionalismo del período imperialista”, con frases como las siguientes: “Pues bien, Nietzsche, como psicólogo de la cultura, estético y moralista, es tal vez el más ingenioso y multifacético exponente de este estado de espíritu consciente de sí mismo, de la decadencia.” (p. 255); “Tal como nosotros lo vemos lo que sirve de centro de unidad – que va cristalizando poco a poco, cierto es – a la cohesión de los pensamientos de Nietzsche es la repulsa del socialismo y la lucha de la creación de una Alemania imperialista.” (p. 262). Se llega a vincular a Nietzsche con el imperialismo norteamericano (p. 258; p. 277) y hasta con las políticas papales del catolicismo (p. 297), sin dejar de criticar su “apologética indirecta del capitalismo” (p. 322) y su “rescatar” a determinado “tipo de intelectual burgués” (p. 255). Este texto responde a una problemática tan ideológicamente definida, a una propuesta política clara y a una polémica teórico-práctica frente a posiciones ‘reaccionarias’, que la posibilidad de leer a Nietzsche es nula. Como también es nula la posibilidad de algún tipo de apropiación del pensamiento nietzscheano desde un enfoque ‘progresista’ – Lukács cortocircuita cualquier intento de este tipo –, a diferencia de otros autores marxistas como E. Bloch. Ahora bien, el texto es un testimonio a considerar y a discutir meditadamente respecto de la historia efectual nefasta del nietzscheanismo.

⁵⁴ Habermas, J., “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche” (trad. C. García Trevijano y S. Cerra) en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1982, p. 36.

⁵⁵ Escribe D. Sánchez Meca al respecto: “...en la interpretación de Habermas, Nietzsche asumiría y desarrollaría en sentido vitalista el programa del romanticismo desde el momento en que considera que el hombre moderno, desprovisto de mitos, sólo puede salir de su nihilismo, de su desgarramiento y de su mediocridad revitalizando una nueva mitología a través de una experiencia estética entendida como experiencia de fusión con lo dionisiaco.”. En *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 319. El autor expone, comenta y crítica la interpretación habermasiana en el capítulo 6, “Nietzsche y el romanticismo: una discusión con Habermas”, pp. 309-340.

⁵⁶ Danto, Arthur, *Nietzsche as Philosopher*, New York, Columbia University Press, 1980 (1964), p. 21.

⁵⁷ Ibidem, p. 12.

⁵⁸ Ibidem, p. 14.

⁵⁹ Para una crítica más detallada sobre los errores filológicos y lingüísticos (errores como traductor) del libro de Danto ver Kaufmann, W., *Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1974, p. 359 (nota 13) y p. 451.

⁶⁰ D. Sánchez Meca en la tercera parte de su libro, *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2005, titulada “Dionisio ambigüo o Nietzsche en discusión” (pp. 307-401), expone de modo crítico en tres capítulos distintos, además de la ya citada referencia a Habermas, las interpretaciones de Heidegger y Deleuze respecto de Nietzsche.

⁶¹ “Para cristalizar los problemas de Nietzsche y para entender sus esfuerzos enfrentándose a ellos, uno ha de desistir de cualquier tentación de representarlo como el precursor de uno de los muchos movimientos contemporáneos que lo identifican con sus propias causas.” en Kaufmann, W., *Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1974, p. 17.

⁶² Sobre un recuento sistemático al respecto y de la historia efectual de esta supuesta obra principal de Nietzsche, véase el capítulo titulado “Der Wille zur Macht als Buch der ‚Krisis‘ philosophischer Nietzsche-Interpretation” en Müller-Lauter, W., *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche Interpretation I*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1999, pp. 329-374. R. Ávila resume el problema fundamental respecto de esta obra proyectada en su libro *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Barcelona, Crítica: “Pero Nietzsche no llegó a publicar nunca una obra con ese título [*La voluntad de poder*]. Sólo más tarde, en 1901, su hermana Elizabeth y su amigo Gast se encargaron de la edición de una obra que, bajo el título de *La voluntad de poder*, recogía 372 fragmentos que en el otoño de 1887 Nietzsche había reunido para ese fin. Y, más tarde, en 1911, esta obra se amplía hasta un total de 1067 fragmentos que corresponden a diversos apuntes redactados entre los años 1885 y 1889. Colli y Montinari han reaccionado frente a una ordenación que consideraban arbitraria y falseante, y en su cuidada edición de las obras de Nietzsche han llevado a cabo una ordenación de estos apuntes que obedece a criterios única y exclusivamente cronológicos y responde al título de *Fragmentos Póstumos*.” (pp. 188-189).

No hay razón ni editorial ni de conciencia intelectual para afirmar, entonces, como Dolores de Castrillo Mirat afirma en su irresponsable prólogo a la edición de la supuesta obra *La voluntad de poder*, que: “...es preciso reconocer que *La voluntad de poder* constituye la exposición más elaborada, detallada

y completa de la filosofía de Nietzsche. Los sucesivos proyectos, esbozos y reordenaciones que confeccionó para esta obra, y los comentarios con que alude a ella en sus cartas, testimonian la importancia que el propio Nietzsche le atribuía. No obstante la obra quedó inacabada y la publicación, un año después de su muerte (1901), solo fue posible a base de recomponer fragmentos y elaboraciones discontinuas, tomando como base los planos trazados por el propio Nietzsche, en especial el de 1887. Tarea que debemos agradecer a su hermana Elisabeth, aun cuando esta manejara los papeles de su hermano sin el debido escrúpulo y malentendido a veces su pensamiento.” (*La voluntad de poder* (Ensayo de una transmutación de todos los valores), trad. Aníbal Froufe, Madrid, 2001; Prólogo de Dolores Castrillo Mirat, p. 10.). ¡“La exposición más completa”! ¡“Agradecer a Elisabeth”!

⁶³ A este respecto, véase también el libro citado en la nota previa de Müller-Lauter, específicamente el capítulo titulado „Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht“, pp. 25-95. Además de su clásico libro *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1971, donde muestra a partir de la evidencia textual que la voluntad de poder solo se manifiesta en oposición y no hay una instancia previa, ‘en sí’, a la relaciones entre diversas ‘cantidades de poder’, lo que implica, en abierta polémica con la lectura de Heidegger y la auto-afirmación de la voluntad de poder, que esta noción no debe “reducirse a la simplicidad de un principio fundamental” (pp. 30-31).

⁶⁴ Al respecto ver el artículo de Marco Brusotti, „Die „Selbstverkleinerung des Menschen“ in der Moderne. Studie zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral““ en *Nietzsche-Studien* 17, 1991, pp. 80-136. La crítica de Brusotti se dirige a la introducción de un dualismo inexistente en *La genealogía de la moral*, donde se habla, por ejemplo, de afectos reactivos y de sentimientos reactivos pero no de una ‘fuerza reactiva’. “La idea de una “fuerza reactiva”, de una reactividad como cualidad interna a determinadas fuerzas, es ajena al pensamiento nietzscheano.” (nota 6 de la página 83). Otra crítica al binomio activo-reactivo, eje de la interpretación deleuziana de Nietzsche, la formula P. Wotling, cuestionando la remoralización del pensamiento nietzscheano que implicaría esta dualidad como extensión de la del bien y del mal. Ver su libro, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, P.U.F., 2009, p. 101 (nota 1).

⁶⁵ Encontramos una idea parecida en GM Prólogo 8, donde el autor presupone el conocimiento de sus obras anteriores.

⁶⁶ Ver, por ejemplo, “Nietzsche in Twentieth Century” de Ernst Behler, “Nietzsche’s French Legacy” de Alan D. Schrift y “Nietzsche and East Asian thought: Influences, Impacts, and Resonances” de Graham Parkes en B. Magnus y K. M. Higgins (ed.) *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996. Para una visión más exhaustiva ver Ottmann, H., (Hrsg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, 2000, específicamente la quinta parte „Aspekte des Rezeption und Wirkung“, que incluye un apartado sobre el ámbito lingüístico en castellano, escrito por J. Jara.

⁶⁷ Catalogación de los libros de la biblioteca de Nietzsche con importantes señalamientos críticos: Campioni, G., (et al.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2003.

⁶⁸ de Santiago Guervós, Luis E., “Introducción al volumen I” en Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos*, Edición dirigida por D. Sánchez Meca, vol. I (1869-1874), trad., intro. y notas L. de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2007, p. 52.

⁶⁹ Schacht, R., “Nietzsche’s Kind of Philosophy”, en Magnus, B. y Higgins, K., (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, 1996, pp. 151-179.

⁷⁰ Ibidem, pp. 152-153.

⁷¹ Ibidem, p. 154.

⁷² Ibidem, p. 155.

⁷³ Ibidem, p. 156.

⁷⁴ Ibidem, p. 156.

⁷⁵ Ibidem, p. 157.

⁷⁶ Ibidem, p. 157.

⁷⁷ Ibidem, p. 157.

⁷⁸ Ibidem, p. 176.

⁷⁹ Op. cit., vol II, p. 211. En general, ver el capítulo VI de la obra citada, titulado “La metafísica de Nietzsche”, pp. 206-269.

⁸⁰ Jaspers, K., *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*, (trad. E. Estiú), Buenos Aires, ed. Sudamericana, 1963 (1936). Por ejemplo: “Pero el sentido último de las proposiciones nietzscheanas no sea, quizá, sino este: la vida de la verdad es lo que abarca y circunda (*Umgreifenden*); es aquello en lo

cual la razón y la Existencia tienen su origen, sin que éste sea cognoscible como tal. Sólo en el despliegue del saber objetivo y del hacer realizador, esa vida se aclara dentro de un constante progreso de aclaración que jamás alcanza una meta definitiva. No se trata de la vida, en cuanto existencia dada, sea biológica, psicológica o sociológica – como tal es un objeto dentro del mundo y, de ese modo, empíricamente investigable –, sino de la vida como origen, que también abarca a lo investigable y al acto de investigar. Es aquello a lo cual Nietzsche siempre parece aludir, sin decidirse jamás a captarlo filosóficamente; es aquello que lo mueve y le da a su filosofar el impulso que lo lleva a superar todo lo conocido.” (p. 322); “Nietzsche pudo considerar el carácter indeterminado de la verdad como un error vitalmente necesario, porque, en el fondo, tiene, de modo inevitable, la idea de una *verdad en sí*; y, por cierto, no sólo la tiene como negación de cualquier ser determinado de la verdad, sino también como la posibilidad de entrar en contacto con el ser mismo.” (p. 329). Este importante estudio de Jaspers está inserto en el lenguaje metafísico (‘ser’, ‘origen’).

Para un desarrollo paralelo en muchos aspectos de la lectura jasperiana, ver otro gran clásico de la interpretación nietzscheana, el libro de Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, París, Éditions du Seuil, 1966. Por ejemplo, y en consonancia con la última cita de Jaspers, Granier distingue entre tres sentidos del concepto de verdad en Nietzsche: el plano de la pseudo-verdad metafísica, el plano de la verdad pragmática y el plano de la verdad originaria (p. 30). No solo ambos comentarios insisten en lo ‘originario’ sino que también comparten el señalar la importancia de la interpretación en nuestro autor, eso sí, cargando las tintas sobre un lenguaje metafísico en tanto que “todo ser es ser interpretado” (Jaspers, p. 415) o “el ser es interpretación” (Granier, p. 53), vinculando – también en ambos casos –, a su vez, la idea de interpretación con la de contradicción, concluyendo por una parte, en la idea de un metalenguaje que se hace cargo de una reflexión sobre la interpretación (Granier, p. 607) o, por otra parte, en la postulación de una meta-interpretación como una autocaptación de los actos interpretativos, en tanto que *interpretación de las interpretaciones* (Jaspers, p. 421).

⁸¹ En la introducción general de su *Basic Writings of Nietzsche*, W. Kaufmann escribe lo siguiente: “Él quería lectores cuya percepción de su versatilidad excepcional no les evitara sentir que sus propias convicciones y valores estaban siendo cuestionados y debían ser reconsiderados a la luz de lo que él dice. No hay ninguna obra de Nietzsche que no nos diga, como el “Torso arcaico de Apolo” de Rilke: “Tú tienes que cambiar tu vida” (p. xiv).

⁸² “Sobre la recuperación de Nietzsche” en *Revista de Occidente* N.ºs 125 y 126, Agosto-Septiembre 1973, pp. 241-255 (p. 241.).

⁸³ *En favor de Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1972. En este libro figuran los siguientes autores: E. Trías, S. González Noriega, P. Fernández-Flórez, A. González García, R. Barce, F. Savater, J. Echeverría y A. Sánchez Pascual.

⁸⁴ Palabras de D. Sánchez Meca en el apartado “Interés del pensamiento de Nietzsche en España y situación de las traducciones castellanas de su obra” de su “Introducción general” a la edición de los *Fragmentos póstumos*, ver FP I, pp. 26-29 (p. 27).

⁸⁵ Para una exposición breve y acertada sobre el trabajo de Savater y Trías, ver sus respectivas entradas en el *Diccionario de filosofía* de Espasa-Calpe, ambas redactadas por G. Cano.

⁸⁶ También son de su autoría obras como *El pensamiento de Nietzsche* (1994), *Nietzsche (1844-1900)* (1995) y *Nietzsche: Antropología y Nihilismo* (2001) y su valiosa edición de *El gay saber o Gaya ciencia* (2000).

⁸⁷ Aunque Juan Luis Vermal nació en Buenos Aires y se formó en Argentina y Alemania, lo hemos incluido como formando parte de las investigaciones nietzscheanas en España, por la importante presencia que ha tenido en la escritura, la investigación y en la edición de textos del autor alemán en este ámbito cultural y geográfico. Además debemos tener en cuenta su trabajo docente en la Universidad de las Islas Baleares. Tanto Vermal, como los prontamente citados, Lynch y Jara, dan cuenta de lo fructífero que puede ser crear puentes ya sean de investigación y/o de docencia entre España y América.

⁸⁸ Vermal, J. L., *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987, p. 49.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 68.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 70.

⁹¹ Conill Sancho, J., *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, (Prólogo de P. Laín Entralgo), Madrid, Tecnos, 2007 3ªed. (1997), p. 58.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibidem*, pp. 66-68.

⁹⁴ Sánchez Meca, D., *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 83. Otros trabajos de Sánchez Meca de importancia para los estudios nietzscheanos son *En torno al superhombre*.

Nietzsche y la crisis de la modernidad (1989) y *El nihilismo: perspectivas sobre la historia espiritual de Europa* (2004).

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Ávila, R., *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 77-78. Para otras aportaciones de Ávila a los estudios nietzscheanos, pueden consultarse los siguientes libros: *Nietzsche y la redención del azar* (1986), *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar* (2005) y *Lecciones de Metafísica* (2011).

⁹⁷ Ibidem, p. 158.

⁹⁸ Ibidem, p. 157 y p. 159.

⁹⁹ Jara, J., *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, Barcelona, Anthropos, 1998, p. 16.

¹⁰⁰ Lynch, E., *Dionisio dormido sobre un tigre: a través de Nietzsche y su teoría del lenguaje*, Barcelona, Destino, 1993, p. 138.

¹⁰¹ Citemos, solo como referencia, algunos autores que han hecho sus aportaciones en las últimas décadas. Por ejemplo, J. B. Llinares (*Hombre, arte y lenguaje: una investigación sobre el joven Nietzsche*, 1982) y J. Quesada (*Un pensamiento intempestivo: Ontología, estética y política en Nietzsche*, 1988) en los ochenta, M. Morey (*Friedrich Nietzsche*, 1993) y A. Izquierdo (*El resplandor de la apariencia*, 1993) en los noventa y M. Parmeggiani (*Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*, 2001), E. Ruiz Callejón (*Nietzsche y la filosofía práctica*, 2004), G. Cano (*Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*, 2000) y M. Rodríguez (*La teoría nietzscheana del conocimiento*, 2010 y *El sujeto velado: a partir de Nietzsche y Wittgenstein*, 2010) ya entrados en el nuevo siglo. Para un listado más exhaustivo, ver la "Introducción general", anteriormente citada, de Sánchez Meca a FP I.

¹⁰² Ver, por ejemplo, "La destrucción de la filosofía en Nietzsche" y "Lou Andreas Salomé: Nietzsche" en *Hacia un saber sobre el alma*, pp. 157-165 y 183-186 y "La soledad enamorada" en *Estudios Nietzsche* nº 2, (*Nietzsche y la música*), 2002.

¹⁰³ Ver "Nietzsche y el problema de la expresión" en *Obras selectas* II, Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 178-184. Originalmente publicado en 1944.

¹⁰⁴ Entre las contribuciones de este autor a los estudios de Nietzsche se encuentra, también, *La voluntad de poder como amor*, Barcelona, Serbal, 1990. En este libro, M. Barrios interpreta la voluntad de poder a contraluz de las pretensiones de Vattimo. Si para este último es necesario resaltar la fuerza desestructurante de la voluntad de poder como arte, Barrios entiende que esta potencia va más allá de lo recogido en el modelo artístico. Barrios sostiene que ese otro modelo sería el amor, que sería un arquetipo de relación liberadora (p. 39).

¹⁰⁵ Entre estas, destacan breves pero concisas notas sobre obras de autores del panorama español como J. M. Valverde, D. Sánchez Meca, M. Parmeggiani y M. Barrios. Por último, el autor reseña tres proyectos colectivos que toman forma en el año 2000, coincidiendo con el centenario de la muerte del filósofo: la revista *Estudios Nietzsche* (órgano de expresión de la *Sociedad Española de Estudios sobre F. Nietzsche* (SEDEN)) y los libros *Nietzsche, cien años después*, coordinado por J. B. Llinares (Valencia, Pre-textos, 2002) y *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*, coordinado por J. E. Esteban Enguita y J. Quesada (Madrid, Huerga y Fierro, 2000). Para una representación del interés que suscita nuestro autor en España puede consultarse también el volumen conmemorativo de *Logos*, nº 2, 2ª época, 2000, *Nietzsche: 1900-2000*.

¹⁰⁶ *Asomante* IV, 3, 1950, pp. 16-28.

¹⁰⁷ Kerkhoff, M. (ed.), *Filosofía del desencanto. Nietzsche en Puerto Rico*, San Juan, E.U.P.R., 1998 (Incluye bibliografía sobre Nietzsche en publicaciones filosóficas de Puerto Rico).

¹⁰⁸ Kerkhoff, M., *Physis und Metaphysik. Untersuchungen zur Herkunft der Auseinandersetzung zwischen dionysischem und christlichem Lebensideal auf Grund der Wiederkehr archaisch-mythischer Wertungen im Denken Friedrich Nietzsches*, (In.-Dissertation, Ludwig-Maximilians-Universität), München, 1963. Contamos con un capítulo traducido al español publicado en la *Revista de Estudios Generales* 9, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 1966, pp. 5-26, bajo el título de "El ideal trágico-heroico de vida en Nietzsche".

¹⁰⁹ Años después el autor explica el contenido de este polémico ensayo:

"Uno de los aspectos notoriamente problemáticos del filosofar nietzscheano es su relación ambigua (por no susceptible de un claro 'en favor' o 'en contra') con las ideologías del fascismo y del nacionalsocialismo. Es significativo entonces que el primer impacto notable del nietzscheanismo en el ámbito universitario puertorriqueño se hiciera sentir primero, a comienzos de 1967, en forma de un debate público sobre esta temática. Nosotros, que ya habíamos abordado ese punto controvertible en nuestra tesis doctoral, iniciamos la polémica en una conferencia con el título intencionalmente provocador de

“Aspectos terroristas en el panteísmo de Nietzsche”. Basándonos en argumentos de Hegel y Hannah Arendt sobre la dialéctica entre la libertad absoluta y el terror revolucionario, tratamos de sugerir que, dada la religiosidad pagana de Nietzsche, lejos de ser ateo, este ‘propagandista’ de la vida apolínea-dionisiaca divinizada – del ‘panteísmo’ de la voluntad de poder – tuvo que incurrir, contra sus propias intenciones, en estrategias ‘terroristas’ típicas del *ethos* de la liberación: violencia estilística, fanatismo de pureza, neurosis proselitista, pretensiones totalizadoras, etc., rasgos todos que facilitarían el abuso político posterior. Éramos de la opinión y lo somos todavía, de que Nietzsche no logró nunca superar el dilema entre la promesa auténtica y el compromiso enajenante de su filosofía, entre el *mythos* afirmador e idealizante y el *logos* doctrinario de su religión neodionisiaca.” (En *Filosofía del desencanto. Nietzsche en Puerto Rico*, San Juan, E.U.P.R., 1998, pp. 5-6).

En la nota 7 se añade lo siguiente: “Tres años más tarde, después de una larga investigación sobre los datos y argumentos suministrados a favor y en contra de Nietzsche, produjimos una conferencia, en un intento de reportaje equilibrado („Nietzsche und der Nationalsozialismus“), que presentamos en cinco universidades alemanas (Bochum, Bonn, Tubinga, Munich y Frankfurt), provocando mucha controversia. Es significativo que los famosos *Nietzsche Studien*, a cuyo comité de redacción sometimos el manuscrito, después de mucho debate interno, decidieran en 1972 no publicar el trabajo porque echaban de menos una clara exculpación de Nietzsche. La conferencia quedó sin publicar.” (Ibidem, p. 6).

Esta conferencia nos es desconocida. La deriva del trabajo filosófico de Kerkhoff lo condujo hacia una marcada influencia de Lévinas y Derrida, consecuente con el problema, que sentía como interno a su tradición, de la violencia metafísica. Pero, sin lugar a dudas, lo más importante en términos filosóficos respecto de Kerkhoff son sus estudios sobre la noción de *kairós* y sus diversos estudios sobre la temporalidad. Dentro de esta línea de investigación, se pueden considerar como las aportaciones más importantes a los estudios nietzscheanos aquellas que se ocupan de dos núcleos temáticos: por una parte, la *kairotanasia* y el tema de la ‘muerte libre’ en *Así habló Zaratustra* y, por otra parte, los vínculos de Nietzsche con Hölderlin a través del intento del primero de escribir un drama sobre Empédocles. Kerkhoff tradujo estos apuntes de Nietzsche en *Diálogos* 44, 1984, pp. 177-183. Las personas interesadas pueden leer en su libro *Kairós. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*, (San Juan, E.U.P.R., 1997) los capítulos 4 y 10, “El suicidio estético (Kairotanasia)” (pp. 62-78) y “Empédocles y Zaratustra (Siete versiones de la muerte libre)” (pp. 177-197).

¹¹⁰ En *Los nuevos sofistas*, Schajowicz cita tanto a Trías como a Savater, eso sí, desde la vinculación con el pensamiento de Foucault (*Filosofía y carnaval*) y de Cioran (*Ensayo sobre Cioran*) respectivamente. Los temas de los entonces jóvenes profesores resultan muy cercanos al trabajo de Schajowicz, desde la tragedia a la sofística, desde el mito al juego, desde el teatro (no hay que olvidar que el filósofo austriaco fue director teatral) a la máscara, desde la literatura europea hasta el pensamiento anti-sistema, desde el ‘nihilismo’ hasta la posibilidad de nuevas formas de religiosidad, desde el cuerpo a la crítica de la substancialidad del yo, etc. Para la vinculación con la intelectualidad española, véase en este libro la nota 33 del capítulo titulado “La paradoja de Nietzsche”, donde se expone una crítica a la noción de ‘esperanza’ en diálogo con J. Rof Carballo (pp. 134-136).

¹¹¹ E. Pajón también le dedicó su libro *Ser y pensar* (1995) al filósofo austriaco, con las siguientes palabras: “A Ludwig Schajowicz, que supo hacer el exilio fecundo, que supo convertir la tragedia en sabiduría.”.

¹¹² Leyra, A. M. (ed.), *Tiempo de estética*, Madrid, Fundamentos, 1999, pp. 111-128.

¹¹³ Barrios Casares, M., “Introducción al volumen II” en Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos*, Edición dirigida por D. Sánchez Meca, vol. II (1875-1882), trad., intro. y notas de M. Barrios y J. Aspiunza, Madrid, Tecnos, 2008, p. 29.

¹¹⁴ Vermal, J. L., “Introducción al volumen IV” en Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos*, Edición dirigida por D. Sánchez Meca, vol. IV (1885-1889), trad., intro. y notas de J. L. Vermal y J. B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2006, p. 20.

¹¹⁵ Sánchez Meca, D., “Introducción general” en Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos*, Edición dirigida por D. Sánchez Meca, vol. I (1869-1874), trad., intro. y notas L. de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2007, p. 31.

¹¹⁶ Ibidem, p. 32.

¹¹⁷ Stegmaier, W., „Nietzsches Zeichen“, *Nietzsche-Studien* 29, 2000, pp. 41-69; p. 60.

¹¹⁸ Ibidem, nota 41.

¹¹⁹ Rábade, S., *La razón y lo irracional* en *Obras* IV, p. 255.

¹²⁰ Rábade, S., *Experiencia, cuerpo y conocimiento* en *Obras* I, p. 503.

- ¹²¹ Janz, C. P., *Friedrich Nietzsche*. 3. Los diez años del filósofo errante, Madrid, Alianza, pp. 339- 340.
- ¹²² Ver FP IV 5 [71] (KSA 12, pp. 211-217). Al respecto, ver M. Riedel, *Nihilismo europeo y pensamiento budista. Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger* (trad. P. Storandt Diller, rev. Gleyva), México, D. F., Biblioteca de Signos, 2002 y las páginas 49 a 53 del libro de W. Stegmaier, *Nietzsches >Genealogie der Moral<*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
- ¹²³ Stegmaier, W., „Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie“ en *Nietzsche-Studien* 37, 2006, pp. 80-94; p. 91.
- ¹²⁴ Deleuze, G., y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?* (trad. T. Kauf), Barcelona, Anagrama, 2001, p. 11 y Ramos, Francisco José, *La estética del pensamiento I: El drama de la escritura filosófica*, Madrid, Fundamentos, 1998, p.14.
- ¹²⁵ Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, (trad. Javier Palacio), Madrid, Siruela, 2006, p. 307 y p. 317.
- ¹²⁶ Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?* (trad. E. Cazenave Tapie Isoard), México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 13.
- ¹²⁷ P. Wotling traduce *Éléments pour la généalogie de la morale* y en una extensa nota explica cómo ha de ser entendido el *Zur*; como rasgo de ensayo, de tentativa, de investigación preliminar, tal como Nietzsche entiende la filosofía, por oposición al dogmatismo tradicional. No deja de llamar la atención que en la portada de la edición se mantenga el conocido título *La Généalogie de la morale* (Paris, Librairie Général Française, 2000.).
- ¹²⁸ Abel, G., *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1984, 1999 (2ª ed.), p. x.
- ¹²⁹ Abel, G., „Logik und Ästhetik“, *Nietzsche-Studien* 16, 1987, pp. 112-148.
- ¹³⁰ Ibidem.
- ¹³¹ Ibidem., pp. 112-113.
- ¹³² Ibidem, p. 113.
- ¹³³ Abel, G., Op. cit., 1999, p. x.
- ¹³⁴ Ver los importantes párrafos 16 y 17 de MBM y su crítica a las supuestas ‘certezas inmediatas’ que se expresan en las fórmulas ‘yo pienso’ y ‘yo quiero’. Sobre el trasfondo cartesiano de esta polémica, ver Loukidelis, N., „Quellen von Nietzsches Verständnis und Kritik des cartesischen *cogito, ergo sum*“ en *Nietzsche-Studien* 34, 2005, pp. 300-309.
- ¹³⁵ Abel, G., „Nominalismus und Interpretation. Die Überwindung der metaphysik im Denken Nietzsches“, en Simon, J., (Hrsg.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Band II, Würzburg, 1985, p.52.
- ¹³⁶ En la voz ‘realismo’ de su *Diccionario de filosofía*, Ferrater Mora señala lo siguiente: “ ‘Realismo’ es el nombre de la actitud que se atiene a los hechos “tal como son” sin pretender sobreponerles interpretaciones que los falsean o sin aspirar a violentarlos por medio de los propios deseos.”. Posteriormente y en referencia a posiciones metafísicas y de teoría del conocimiento, se afirma lo siguiente: “El realismo gnoseológico se confunde a veces con el realismo metafísico, pero tal confusión no es necesaria; en efecto, se puede ser realista gnoseológico y no serlo metafísico o viceversa. El realismo gnoseológico afirma que el conocimiento es posible sin necesidad de suponer (como hacen los idealistas) que la conciencia impone a la realidad – en orden a su conocimiento – ciertos conceptos o categorías *a priori*; lo que importa en el conocimiento es lo dado y en manera alguna lo puesto (por la conciencia o el sujeto). El realismo metafísico afirma que las cosas existen fuera e independientemente de la conciencia o del sujeto. Como se ve, el realismo gnoseológico se ocupa únicamente del modo de conocer; el metafísico, del modo de ser de lo real.”.
- ¹³⁷ F. J. Ramos escribe lo siguiente “...proponemos llamar *ficción ontológica* al empeño por fijar conceptualmente lo que realmente es. Pero tengamos en cuenta que la “ficción”, lejos de oponerse a lo “real”, es lo que permite considerar y valorar una forma de pensamiento: una particular construcción, producción o composición (*poësis*) del pensar.” (En *Estética del pensamiento* I, p. 14.).
- ¹³⁸ Ibidem.
- ¹³⁹ “Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas, que no corresponden en absoluto a las esencialidades originarias. Del mismo modo que el sonido toma el aspecto de figura de arena, así la enigmática X de la cosa en sí se presenta una primera vez como excitación nerviosa, luego como imagen, finalmente como sonido articulado.” (VM, 1).
- ¹⁴⁰ Simon, J., voz ‘Zeichen’ en Ottmann, H., (Hrsg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart/Weimar, J.B. Metzler, 2000.
- ¹⁴¹ Stegmaier, W., „Nietzsches Zeichen“, *Nietzsche-Studien* 29, 2000, p. 61.

¹⁴² La cita está tomada de la tercera parte del *Discurso del método* y no es una traducción directa del latín de Descartes, ya que esta obra la escribió en francés. Para la aclaración de la procedencia de esta cita ver Rethy, R., “The Descartes Motto to the First Edition of *Menschliches, Allzumenschliches*” en *Nietzsche-Studien* 5, 1976, pp. 289-297.

¹⁴³ Ver Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, (trad. J. Vázquez Pérez), Valencia, Pre-Textos, 2004. En este breve pero certero trabajo Foucault hace la siguiente observación de gran valía para los estudios de Nietzsche: “Términos como *Entstehung* o *Herkunft* señalan mejor que *Ursprung* el objeto propio de la genealogía. Normalmente se les traduce por “origen”; pero hay que intentar restituirles su utilización propia. *Herkunft*: es el tronco, la procedencia; es la vieja pertenencia a un grupo... (...) *Entstehung* designa más bien la emergencia, el punto de surgimiento.” (pp. 24-25 y 33). Foucault pone en evidencia la importancia de una lectura matizada. Otros términos sobre los que se llama la atención en este texto, vinculados de una manera o de otra con el tema del ‘origen’, son, por ejemplo, *Geburt* (nacimiento), *Erfindung* (invención, ficción) y *Wunderursprung* (origen milagroso).

¹⁴⁴ Sobre lo apolíneo y lo dionisiaco: “Con sus dos divinidades del arte, Apolo y Dioniso, se enlaza nuestro conocimiento de que en el mundo griego subsiste una antítesis tremenda, en origen y metas, entre el arte del escultor, el arte apolíneo, y el arte no-plástico de la música, que es el arte de Dioniso: ambas pulsiones tan diferentes van en compañía, las más de las veces en abierta discordia entre ellas y excitándose mutuamente para tener partos siempre nuevos y cada vez más vigorosos, con el fin de que en ellos se perpetúe la lucha de aquella antítesis, sobre la cual la común palabra “arte” tiende un puente sólo en apariencia; hasta que, finalmente, se manifiestan, gracias a un milagroso acto metafísico de la “voluntad” helénica, apareadas entre sí, y en ese apareamiento engendran por último la obra de arte de la tragedia ática, que es dionisiaca en la misma medida que apolínea.” (NT 1).

¹⁴⁵ Stegmaier, W., „Nietzsches Zeichen“, *Nietzsche-Studien* 29, 2000, p. 51.

¹⁴⁶ La extrapolación más importante de esta problemática se halla en *La ciencia jovial* 354 y su explicación del surgimiento social de la conciencia.

¹⁴⁷ “...una “cosa” es la suma de sus efectos, unidos sintéticamente por un concepto, una imagen....” (FP IV, 14 [98])

¹⁴⁸ Simon, Josef, *Filosofía del signo* (trad. Ana Agud), Madrid, Gredos, 1998. (*Philosophie des Zeichens*, Walter de Gruyter, 1989); “Un signo es aquello que entendemos.” (p. 51); “Sin signos no “hay” designados, pues sólo los signos hacen firmes las clasificaciones, y las “relaciones” entre las partes son las que se establecen entre los signos que las clasifican. *Ordo et connexio signorum idem est ac ordo et connexio rerum*. Hay que introducirse en una determinada comprensión de los signos, mejor dicho, hay que estar ya en ella, para hallar el camino que va del entender un signo a un de-signado que sea su significación...” (pp. 179-180).

¹⁴⁹ En este punto se puede ver la línea que conduce directamente al pensamiento de Deleuze. En palabras de Zourabichvili: “El signo es esa instancia positiva que no remite meramente el pensamiento a su ignorancia, sino que lo orienta, lo arrastra, lo compromete; el pensamiento tiene sin duda un guía, pero un guía extraño, inapresable y fugaz, y que siempre viene del afuera.”. En *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires, Amorrortu, 1994, p. 52. Ver las obras de Deleuze, Proust y los signos y *Diferencia y repetición*.

¹⁵⁰ Piazzesi, Chiara, « *Pathos der Distanz* et transformation de l’expérience de soi chez le dernier Nietzsche » en *Nietzsche-Studien* 36, 2007, pp. 258-295; p. 276.

¹⁵¹ Simon, J., *Ibidem.*, p. 40.

¹⁵² *Ibidem.*, p. 40.

¹⁵³ *Ibidem.*

¹⁵⁴ Lupo, L., *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Pisa, Edizioni ETS, 2006, p. 161.

¹⁵⁵ Christians, I., voz ‘Kraft’ en Ottmann, H., (Hrsg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart/Weimar, J.B. Metzler, 2000.

¹⁵⁶ „Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche“ en Müller-Lauter, W., *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche Interpretation I*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1999, p. 99.

¹⁵⁷ *Ibidem.*, p. 100.

¹⁵⁸ En Müller-Lauter, W., *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche Interpretation I*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1999, p.109.

¹⁵⁹ Ver Figal, G., „*Nietzsche. Eine philosophische Einführung*“, Stuttgart, 1999, pp. 52-63.

¹⁶⁰ “Desde este aislamiento enfermizo, desde el desierto de tales años de tanteo, hay todavía un largo trecho hasta esa enorme y desbordante seguridad y salud que no puede renunciar a la enfermedad misma como medio y anzuelo del conocimiento; hasta esta libertad *madura* del espíritu que es igualmente

autodominio y disciplina del corazón y permite el acceso a muchos y contrapuestos modos de pensar; hasta esa copiosidad y ese refinamiento internos de la sobreabundancia, que excluyen el peligro de que el espíritu, por así decir, se pierda y enamore por sus propios caminos y, embriagado, se quede sentado en cualquier rincón; hasta ese exceso de fuerzas plásticas, curativas, reproductoras y restauradoras, que es precisamente el signo de la *gran* salud, ese exceso que le da al espíritu el peligroso privilegio de poder vivir *en la tentativa* y ofrecerse a la aventura: ¡el privilegio de maestría del espíritu libre!” (HDH I, Pref., 4.)

¹⁶¹ Voz ‘Force’ en Wotling, P., *Le vocabulaire de Nietzsche*, Paris, Ellipsis, 2002.

¹⁶² Löwith, K., *Sämtliche Schriften*, Bd. 6, Stuttgart, pp. 404-405.

¹⁶³ Voz ‘Volonté de puissance’ en Wotling, P. *Le vocabulaire de Nietzsche*, Paris, Ellipsis, 2002.

¹⁶⁴ A este respecto G. Deleuze y Müller-Lauter han hecho hincapié en la pluralidad de las fuerzas, ver *Nietzsche et la philosophie* del primero y las dos obras citadas de Müller-Lauter.

¹⁶⁵ V. Gerhardt, voz ‘Wille zur Macht’ en Ottmann, H., (Hrsg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart/Weimar, J.B. Metzler, 2000.

¹⁶⁶ Schacht, Richard, *Nietzsche*, London/Boston, Routledge & Kegan Paul, 1983, p. 225-226.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 229.

¹⁶⁸ Grimm, R. H., *Nietzsche’s Theory of Knowledge*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1977, p. 114.

¹⁶⁹ Ibidem, 191-192.

¹⁷⁰ Kofman, S., *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Galilée, 1972, p. 137.

¹⁷¹ Ibidem, p. 139.

¹⁷² Wotling, P., *La pensée du sous-sol. Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche*, Paris, Allia, 2007, pp. 56-57. (Originalmente en « „Der Weg zu den Grundproblemen“ Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche », *Nietzsche-Studien* 26, 1997, pp. 1-33, (pp. 16-17)).

¹⁷³ Kaufmann, W., *Discovering the Mind*, Volume Two: *Nietzsche, Heidegger and Buber*, New York, McGraw-Hill, 1980, p. 77.

¹⁷⁴ De modo muy cercano a las problemáticas aquí tratadas, M. Rodríguez, en su libro *El sujeto velado. A partir de Nietzsche y Wittgenstein* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2010), añade el siguiente matiz: “Pero no cabe duda de que Nietzsche jugaría a poner la voluntad de poder detrás o en el fondo de la conciencia, y también detrás de los movimientos físicos. Él ensaya la potencia de su interpretación, precisamente desde los sinsentidos y las lagunas de las dos grandes interpretaciones reinantes: el mecanicismo de las ciencias naturales y la psicología que podemos llamar natural, la de la conciencia y la acción.” (I, 66; ver también I, 65 y los párrafos 44 y 103 de la Introducción).

¹⁷⁵ Con esta expresión pretendemos referirnos al principio de economía que Ferrater Mora explica de la siguiente manera: “El principio de economía establece que dados dos modos (o, en general, dos modos o formas de pensamiento) con vistas a llevar a cabo descripciones, análisis, demostraciones, etc., debe preferirse el método que alcance iguales resultados con menor número de medios (conceptuales) (si se quiere, con menor número de supuestos, reglas, conceptos, etc.)” [voz ‘economía’ de su *Diccionario de su filosofía*]. Ver también la entrada ‘*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*’, “principio o regla que puede traducirse como sigue: “No deben multiplicarse [aumentarse] las entidades más de lo necesario.”” Esta última expresión, aunque ha sido atribuida a Ockham no se encuentra en sus textos, en cambio sí la siguiente formulación: *Pluralitas non est ponenda sine necessitate* (“No debe introducirse innecesariamente una pluralidad.”).

¹⁷⁶ Véase su libro *Composing the Soul. Reaches of Nietzsche’s Psychology*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1994, p. 317.

¹⁷⁷ Para familiarizarnos con las visiones de Herder y Goethe, leamos estas palabras de E. Tollinchi, del primer volumen de su *Romanticismo y modernidad. Ideas fundamentales de la cultura del siglo XIX* (2 vols.), Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, 1989:

“Pero ya para la segunda mitad del siglo XVIII quedó manifiesta la insatisfacción de los pensadores con el mecanicismo. En primer lugar, empieza a hacer quiebra la separación radical que hacía el mecanicismo entre lo orgánico y lo inorgánico como también empiezan a inquietar la creciente especialización y atomización de la ciencia. Por todas partes el pensador y el científico parecen toparse con fenómenos que no se dejan explicar – o por lo menos así pareció en el momento – por el antiguo dualismo o especialización y que parecen exigir una explicación más sintética o unitaria.” (p. 416)

“Pero si bien es verdad que Herder opera bajo la sombra de Leibniz y que sus temas en el fondo no hacen más que elaborar las sugerencias de aquél (...), es verdad también que de entrada añade a su concepto de alma – y a los organismos que dependen de ella – la capacidad de crecimiento, desarrollo y de contacto con la naturaleza y otros seres fuera de sí, todo lo cual resultaba imposible para la mónada de Leibniz. Es

decir, la *vis activa* se orienta cada vez más claramente hacia una explicación vitalista y genética. / Y en efecto, la fuerza se convierte en el fundamento de toda su visión de la naturaleza. Por ella todo está en movimiento continuo, pues es imposible que una fuerza se desvanezca. (...) Por ella la naturaleza se organiza en un sistema dinámico de fuerzas que gradualmente van reduciéndose en las *Ideas [para la Filosofía de la Historia de la Humanidad]* a una sola fuerza, una fuerza vital que en última instancia expresa la fuerza primigenia de Dios.” (p. 422-423)

“Un pandinamismo análogo al de Herder – y en alguna medida dependiente de él – anima toda la obra literaria y la investigación científica de J. W. Goethe y a la vez lo impulsa en contra de la visión newtoniana e ilustrada de la naturaleza. (...) La clave para su comprensión de la naturaleza será también el organicismo con la hipótesis principal de la continuidad y de la unidad. (...) Por esta razón se requiere una visión global de la naturaleza en vez de la investigación regional que propugna la ciencia, un modo de síntesis del mundo visible que no resulte en perjuicio del contenido particular de ese mundo. (...) Para Goethe no hay mayor misión de la ciencia que mostrarnos cómo los fenómenos tratan de ordenarse entre sí y formar un organismo, una totalidad.” (pp. 425, 427 y 429).

¹⁷⁸ Wotling, P., Op. cit., 2007, p. 42 (nota 51), (1997, p. 11, nota 19).

¹⁷⁹ Ver el artículo citado de C. Piazzesi « *Pathos der Distanz et transformation de l’expérience de soi chez le dernier Nietzsche* » en *Nietzsche-Studien* 36, 2007, p. 277.

¹⁸⁰ Wotling, P., Op. cit., 2007 (1997).

¹⁸¹ Ver FP IV 5 [22]: “dejamos de pensar si no queremos hacerlo bajo la coacción lingüística, sólo llegamos hasta la duda de ver aquí un límite como límite.

El pensar racional es un interpretar de acuerdo con un esquema que no podemos desechar.”

¹⁸² Véanse los siguientes ejemplos: “Las palabras permanecen: ¡los hombres creen que también los conceptos designadas por ellas!” (FP IV, 1 [98]); “Nos faltan muchos conceptos para expresar relaciones: ¡qué rápido nos arreglamos con “señor y siervo”, “padre e hijo”, etc.!” (FP IV, 1 [99]) y “Ponemos una palabra donde comienza nuestra ignorancia, – donde no podemos ver más allá, p. ej., la palabra “yo”, la palabra “hacer”, la palabra “padecer”: son quizás líneas del horizonte de nuestro conocimiento, pero no “verdades”.” (FP IV, 5 [3]).

¹⁸³ Respecto la traducción de la palabra alemana *Trieb* veamos los siguientes comentarios:

“Otro de los términos controvertidos es *Trieb*, casi siempre traducido por “impulso”. En realidad es un término que puede admitir dos traducciones: “impulso” o “instinto”. Nietzsche utiliza en alemán para “instinto”, *Instinkt*, que tiene un sentido biológico. *Trieb* matiza el carácter de fuerza interior, más en consonancia con *Drang* o con las fuerzas del inconsciente, y más acorde con la “pulsión” freudiana.” de Santiago Guervós, L. E., “Introducción al volumen I” en Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos* vol. I (1869-1874), dir. D. Sánchez Meca, trad., intro. y notas L. de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2007, p. 54.

“La teoría psicoanalítica ha provocado que atendiéramos con detalle las posibles distinciones que traza la escritura nietzscheana entre “*Trieb*” e “*Instinkt*”, es decir, entre “pulsión” o “impulso” e “instinto”, respectivamente...”. En Llinares, J. B., “Prefacio” a *El nacimiento de la tragedia* y escritos preparatorios en Nietzsche, Friedrich, *Obras completas*, Volumen I. Escritos de juventud, dir. D. Sánchez Meca, trad., intro. y notas de J. B. Llinares, D. Sánchez Meca y L. E. de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2011; p. 327.

Por nuestra parte, nos inclinamos a traducir ‘*Trieb*’ por ‘pulsión’, no para “psicoanalizar” a Nietzsche, sino para resaltar que se trata de la misma palabra y de su previo uso por el filósofo. Desde la perspectiva de una historia conceptual es importante resaltar este aspecto, porque no se trata de que Nietzsche indicará lo que Freud luego llega a sistematizar, sino que independientemente del psicoanálisis hay materiales para pensar de otra manera la psicología. Es la lógica interna del pensamiento nietzscheano lo que evita que haya una teoría definitiva sobre las pulsiones. En el caso contrario, Nietzsche se tornaría en defensor de lo que antes había criticado.

¹⁸⁴ Wotling, P., Op. cit., 2007, pp. 75-76 (1999, p. 23).

¹⁸⁵ Wotling, P., « Pulsión, instinct et volonté de puissance » en *La philosophie de l’esprit libre*, Paris, Flammarion, 2008, p. 230.

¹⁸⁶ Voz ‘Instinto’ de su *Diccionario de filosofía*.

¹⁸⁷ Fernández García, E., “Cuerpo y signo: La expresión de los afectos” en A. M. Leyra, *Discurso o imagen. Las paradojas de lo sonoro*, Madrid, Fundamentos, 2003: 17-38.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 34.

¹⁸⁹ Schacht, R., *Nietzsche*, London-Boston, Routledge & Kegan Paul, 1983, p. 321.

¹⁹⁰ Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, voz ‘Morfología’.

¹⁹¹ Ibidem, 2007, p. 60.

¹⁹² Ya hemos podido ver ejemplos de HDH, en GM esta pregunta sirve como uno de los hilos conductores de la argumentación: “¿Quiere alguien mirar un poco hacia abajo, al misterio de cómo se *fabrican ideales* en la tierra? ¿Quién tiene valor para ello?” (GM I, 14).

¹⁹³ Ibidem, 2007, p. 71-72. Ver, por ejemplo, FP IV, 9 [138].

¹⁹⁴ Además de los trabajos anteriormente citados de P. Wotling, véase la segunda y tercera parte del libro *Discovering the Mind*, Volume Two: *Nietzsche, Heidegger and Buber*, New York, Mc Graw-Hill, 1980, (pp. 45-166) de Walter Kaufmann, en el cual se desarrollan cinco puntos a través de los cuales es posible adentrarse en el tema del valor psicológico del pensamiento nietzscheano: 1. la ‘superficialidad’ de la consciencia; 2. la voluntad de poder; 3. los elementos para una psicología de la religión y de las visiones del mundo; 4. los elementos de una psico-historia y 5. la filosofía de las máscaras. Ver también su artículo „Nietzsche als der erste grosse Psychologe“ en *Nietzsche-Studien* 7, 1978, pp. 261-275.

¹⁹⁵ Ramos, F. J., *Estética del pensamiento III: La invención de sí mismo*, Madrid, Fundamentos, 2008, pp. 248-249.

¹⁹⁶ Schacht, Richard, *Nietzsche*, London-Boston, Routledge & Kegan Paul, 1983, p. 317.

¹⁹⁷ Compárese con este otro ejemplo: “En la *generosidad* hay afán de posesión refinado, deseo sexual refinado, desenfreno en lo seguro refinado, etc. / Una vez *dado* el refinamiento, el escalón *anterior* no se percibe ya como escalón sino como contrario. Es *más fácil* pensar contrarios que grados. / Una pulsión tan complicada, aun cuando tenga un *nombre*, se considera como *unitaria* y tiraniza a todos los que, pensando, buscan una definición.” (FP II, 11 [115], Primavera-Otoño de 1881).

¹⁹⁸ En una nota póstuma, Nietzsche abiertamente responde ante la pregunta sobre si se deben superar los afectos. La respuesta es esencial para, en primer lugar, distinguir entre dominar y superar, y, en segundo lugar, evitar las lecturas de un Nietzsche portavoz del “irracionalismo” y del exceso por el exceso mismo: “¿*Superación de los afectos*? – No, si esto significa su debilitamiento y aniquilación. Al contrario, *servirse de ellos*: de lo que puede formar parte tiranizarlos durante largo tiempo (no sólo como individuo sino como comunidad, raza, etc.). Finalmente se les devuelve con confianza en libertad: nos aman como buenos servidores y van voluntariamente adonde quiere ir lo mejor de nosotros mismos.” (FP IV, 1 [122], Otoño 1885-Primavera 1886). De todas maneras, querer superar un afecto solo se logra por medio de otro afecto, una fuerza solo es subyugada por medio de otra fuerza, por lo cual, nunca se superan los afectos: “La voluntad de superar un afecto no es, a fin de cuentas, más que la voluntad de tener uno o varios afectos diferentes.” (MBM 117).

¹⁹⁹ Ibidem, 2007, pp. 68-69.

III. Parte: Spinoza, Nietzsche y Kuno Fischer

AFECTAR Y SER AFECTADO

Las diferencias sólo tienen sentido en una previa comunidad.

María Zambrano¹

Las provocadoras afirmaciones de Nietzsche y las contundentes proposiciones de Spinoza parecen configurar un espacio en común, una comunidad de pensamiento en constante proceso de recomposición, y con una misma exigencia: a saber, que la filosofía se construya como una forma de vida, y que el pensar obedezca a una experiencia práctica de la filosofía.

Francisco José Ramos²

Capítulo 1

UN ACTO INSTINTIVO

1.1. La misma ‘tendencia general’: *hacer del conocimiento el afecto más potente*

Es un lugar común citar la carta que Nietzsche le escribió a su amigo Franz Overbeck el 30 de julio de 1881. El filósofo, que estaba viviendo en Sils-Maria, recibió una serie de libros que él mismo le había pedido a su amigo. Entre estos libros se encontraba el segundo tomo de la voluminosa e influyente obra de Kuno Fischer, *Historia de la filosofía moderna*. El título completo de este volumen es: *La escuela de Descartes. (Descartes' Schule. Geulinx. Malebranche. Baruch Spinoza.)*. Se trata de la segunda parte del primer tomo de esta monumental obra, titulado *Descartes y su escuela (Descartes und seine Schule)*. Entre las casi seiscientas páginas que ocupa esta obra solo ochenta y siete están dedicadas a la exposición del pensamiento de autores como Arnold Geulinx y Nicolas Malebranche. El grueso y el centro de esta obra es el extenso estudio sobre Spinoza. Sin lugar a dudas se trata de una exposición competente en la materia que despliega, desde el interior del pensamiento spinoziano, una estructuración sistemática de su filosofía. K. Fischer muestra un conocimiento vasto, histórico y filosófico, del pensamiento de Spinoza y un interés por incorporar la más avanzada y rigurosa bibliografía secundaria. Es un libro que gracias a su popularidad y accesibilidad logra, si bien condicionando aspectos internos a la interpretación, que el lector culto tenga una obra de importancia en la cual Spinoza se presenta al estudioso por medio de cuantiosas citas, algunas directamente tomadas del latín.

Para un lector formado, como es el caso de Nietzsche, conocer esta obra era tener en sus manos – siempre tomando en consideración las limitaciones y presupuestos de una historia de la filosofía – la ocasión de leer e informarse no solo sobre contenidos doctrinales sino sobre los avatares de la vida de Spinoza, su entorno, influencias y relaciones, su obra y su accidentado devenir editorial. Leer a K. Fischer no es leer a Spinoza como no es leer a Aristóteles leer el libro a él dedicado por W. Jaeger pero se trata de una exposición bastante completa. No escasea en dar referencias textuales básicamente en cada página, es una obra de un gran erudito alemán del siglo XIX heredero de un modo de comprender la historia de la filosofía iniciado por Hegel. El

análisis pormenorizado de este libro merecería un estudio aparte, entre las cuestiones que podrían ser indagadas se encuentran la de la influencia de esta obra en los investigadores spinozianos en Alemania y Holanda que trabajaron en los comienzos del siglo XX, como S. Dunin-Borkowski, J. Freudenthal, G. Richter o L. Robinson. Por otra parte, los estudios sobre Spinoza en Alemania en el siglo XX tuvieron un fin abrupto y muy violento: esta historia académica finalizó con el ascenso del nazismo.³ En el seno de Europa no se había vuelto a tener un interés como este respecto de la filosofía de Spinoza hasta los años sesenta, el nuevo florecimiento ocurrió en Francia, sobre todo, con la obra clásica de M. Gueroult. No se debe olvidar el trabajo de Carl Gebhardt editor en el siglo XX de la única versión completa de las obras de Spinoza (1925). En la actualidad se trabaja en un nuevo establecimiento de los textos de Spinoza, bajo la dirección de P.-F. Moreau, con una plantilla de investigadores internacionales. Un estudio pormenorizado de la obra de Fischer tendría que estudiar la importancia, aciertos y desaciertos sobre la fijación terminológica de la traducción del latín al alemán de conceptos clave de Spinoza.

Estas mínimas indicaciones pretenden poner en aviso al lector de que la obra de K. Fischer no es una introducción al pensamiento de Spinoza ni endeble ni irrelevante ni, menos aún, carente de importancia. Aún hoy puede ser de utilidad no solo para la comprensión de Spinoza y la historia efectual del spinozismo, sino para ver una obra que refleja cierto tipo de exposición erudita que ha marcado, en términos profesionales, la tarea filosófica. Es a partir de este libro que es posible entender el contenido de la archi-conocida postal de Nietzsche. Digámoslo claramente, no se trata de encontrar la clave hermenéutica de toda una obra gracias a una postal, se trata de una importancia acotada como acotada es, también, esta investigación, pero cuya atención alumbra no solo un dato de la biografía intelectual de Nietzsche sino que expresa un modo de acercarse a su propia obra y el vínculo con el estilo y manera de hacer filosofía de Spinoza. Dígase previamente que Nietzsche ya había tenido algún contacto con el pensamiento de Spinoza por medio de obras de autores como Goethe, Schopenhauer y Lange. Una investigación constatando estas fuentes ya se ha hecho, remito al lector a la disertación de W. Wurzer, *Nietzsche und Spinoza* (1974), señalada en nuestra *Introducción*. Lo que nos interesa es descifrar la tarea de la filosofía en estos dos pensadores y esta coyuntura los encuentra intelectualmente hermanados. Desde esta perspectiva, esta carta tantas veces citada nos permite dar un paso en nuestra

investigación. El desarrollo y estudio previamente elaborado del pensamiento de Spinoza y de Nietzsche – justamente para no tomar el riesgo de colapsar la independencia de ambos autores – , nos servirá para señalar un verdadero lugar de encuentro; el de la realidad afectiva. Con esto en mente nos adentramos en la lectura de la famosa carta:

¡Estoy absolutamente asombrado, encantado! ¡Tengo un *predecesor*, y además de qué clase! Spinoza me era casi desconocido: que *ahora* haya sentido la necesidad de él ha sido un “acto instintivo”. No sólo su planteamiento general coincide con el mío – hacer del conocimiento el *afecto más potente* – , sino que además me reconozco en cinco puntos fundamentales de su doctrina; este pensador, el más singular y aislado, es el más cercano a mí justo en *estas* cosas: niega la libertad de la voluntad – ; los fines – ; el orden moral del mundo – ; lo no-egoísta – ; el mal – ; aunque las diferencias, naturalmente, son enormes, tienen más que ver con la diversidad de las épocas, de la cultura y de la ciencia. *In summa*: mi soledad, que tantas y tantas veces, como ocurre a grandes alturas, me ha dejado sin respiración y ha hecho que la sangre me circulara con fuerza, ahora al menos es una soledad de dos. – ¡Asombroso! Por lo demás, mi situación no responde en absoluto a mis expectativas. ¡También aquí hace un tiempo poco frecuente! ¡Cambio constante de las condiciones atmosféricas! – ¡Esto me obligará, al final, a dejar Europa! Necesito cielo *despejado* durante MESES, en caso contrario no avanzo nada. ¡¡Ya van 6 ataques fuertes de dos y tres días de duración!! – Con cordial afecto
Vuestro amigo. (CO IV 135, <Sils-Maria, 30 de julio de 1881>).ⁱ

Comienza con un tono muy exaltado respecto de Spinoza, tono que irá variando en la obra nietzscheana, incluso hasta el rechazo en escritos publicados. Su asombro se va concretando permitiéndole a Nietzsche la posibilidad de una genealogía filosófica, de una línea de herencia. Este tipo de consideración se mantendrá a lo largo de los años en los escritos nietzscheanos. Así serán usuales sus linajes con repetidas secuencias de pensadores entre los cuales sobresalen Platón, Goethe y Spinoza.⁴

ⁱ135. *An Franz Overbeck in Basel (Postkarte)*
[Sils-Maria, 30. Juli 1881]

Ich bin ganz erstaunt, ganz entzückt! Ich habe einen *Vorgänger* und was für einen! Ich kannte Spinoza fast nicht: daß mich *jetzt* nach ihm verlangte, war eine „Instinkthandlung“. Nicht nur, daß seine Gesamttenenz gleich der meinen ist – die Erkenntniß zum *mächtigsten Affekt* zu machen – in fünf Hauptpunkten seiner Lehre finde ich mich wieder, dieser abnormste und einsamste Denker ist mir gerade in *diesen* Dingen am nächsten: er leugnet die Willensfreiheit – ; die Zwecke – ; die sittliche Weltordnung – ; das Unegoistische – ; das Böse – ; wenn freilich auch die Verschiedenheiten ungeheuer sind, so liegen diese mehr in dem Unterschiede der Zeit, der Cultur, der Wissenschaft. In summa: meine Einsamkeit, die mir, wie auf ganz hohen Bergen, oft, oft Athemnoth machte und das Blut hervorströmen ließ, ist wenigstens jetzt eine Zweisamkeit. – Wunderlich! Übrigens ist mein Befinden gar nicht meinen Hoffnungen entsprechend. Ausnahmewetter auch hier! Ewiges Wechseln der atmosphärischen Bedingungen! – das treibt mich noch aus Europa! Ich muß *reinen* Himmel **monatelang** haben, sonst komme ich nicht von der Stelle. Schon 6 schwere, zwei- bis dreitägige Anfälle!! – In herzlicher Liebe
Euer Freund. (KGB III, 1, p. 111.)

¿Qué es un precursor (*Vorgänger*)? Uno que de modo previo ha allanado el camino, hecho brecha por un camino por el cual otro transitará, de modo distinto, por supuesto, pero se reconocen las huellas de un antecesor. Esta exaltación y este descubrimiento se dan a partir de la lectura del libro de Fischer. La propia postal da cuenta de sus vagos conocimientos previos respecto de la obra de Spinoza, pero el mismo filósofo alemán señala que: “casi no conocía a Spinoza”. El tono y estilo de esta carta muestran cómo, en la manera de hacer filosofía de Nietzsche, lo afectivo se va interpenetrando con el discurso racional. Los lugares donde comienza este entrecruzamiento pueden pasar desapercibidos pero es el propio autor quien realza estas junturas afectivo-intelectivas. El deseo (anhelo o inclinación) de dirigirse hacia Spinoza se describe como un “acto instintivo” (*Instinkhandlung*). Se trata de un impulso que lleva hacia el pensamiento de un filósofo. Con unas cursivas de fuerte énfasis, se marca la ocasión kairótica que representa este encuentro: *ahora (jetzt)* siente el deseo que lo ha impulsado hacia Spinoza.

El entusiasmado filósofo le señala a su amigo cinco puntos donde se halla en la proximidad de Spinoza. Podemos considerar estos cinco puntos desde una preocupación ética; los puntos señalados atraviesan la concepción ética o filosófica (que en el caso de Spinoza implican lo mismo). Lo que Nietzsche llama “la negación del libre arbitrio” responde a la crítica del concepto de libertad en Spinoza, en su esfuerzo por esclarecer la falsa imagen del ser humano, que se piensa libre porque no conoce las causas que lo llevan a actuar. En este mismo sentido, la “negación” de los fines – que en sentido estricto no es una negación – pretende distinguir el conocimiento del orden condicionado e interrelacionado de las cosas de las proyecciones deseantes que plasmamos en nuestras interpretaciones de la naturaleza (como en el *Apéndice* del *De Deo*). Esto conduce al tercer punto de encuentro, la “negación” de un “orden moral del mundo”, es decir, ‘bien’ y ‘mal’ son categorías en las que se proyecta el apetito humano. La centralidad del apetito conduce a lo que Nietzsche considera como lo “no-egoísta”, basándose, suponemos, en la *afirmación radical de cada ser*, que es presupuesto básico del principio spinoziano – el *conatus* –, el cual “más acá del bien y del mal” es una tendencia connatural y su negación, para Spinoza, siempre será vista como un padecimiento, como la fuerza ejercida heterónomamente hacia una cosa singular que siempre tiende a la afirmación de su existencia. Por último, “la negación

del mal” no es más que la consecuencia de lo anterior, no hay una noción de mal reificada e independiente de los encuentros y transacciones de los seres humanos entre sí. El pensamiento spinoziano lleva a cabo una reconducción de estos valores morales a la situación en la cual han sido engendrados. Todas las consideraciones críticas se encuentran en temas discutidos prioritariamente en la *Ética* y todos ellos, como se repitió de modo muy insistente, tienden a un solo fin: la transformación de su lector, el paso hacia su mayor perfección. Todas las consideraciones son eminentemente prácticas y conducen hacia efectos en este orden.

La afirmación más crucial para nuestro examen es la de una ‘tendencia general’ (*Gesamttenndenz*) compartida por ambos pensadores, que es señalada por el propio Nietzsche. Esta tendencia o impulso del filosofar es la siguiente: “hacer del conocimiento el *afecto más potente*” („die Erkenntniß zum *mächtigsten Affekt* zu machen“). De inmediato se siguen dos consecuencias: (i) el conocimiento está arraigado en lo afectivo y (ii) lo afectivo como posibilidad de conocimiento. Esta tendencia a la vez es una tarea, en efecto, se trata de un *hacer* (*zu machen*). Pues bien, justo esta expresión y este modo de interpretar el pulso básico del pensamiento de Spinoza es lo que caracteriza la exposición de Fischer, por esta razón, sin llevar nada a su extenuación, este *enlace* permite no solo resaltar la importancia filológica sino la explicitación de esta importante afirmación que pretende convertir al conocimiento en el afecto más fuerte. De nuevo el entrecruzamiento entre lo afectivo y lo intelectual es pasmoso – se habla de una ‘tendencia’ del pensamiento filosófico –. Lo definitorio de este impulso es lo que hace que Nietzsche llegue a decir que las diferencias entre ambos pensadores se deben a cuestiones epocales. El reconocimiento principal se encuentra en determinada *forma de pensamiento* que aúna lo afectivo al pensar.

El final de la carta da testimonio de la difícil situación de salud que atravesaba Nietzsche y su búsqueda constante por las condiciones climáticas más adecuadas para su estado. En sus palabras no hay exageración alguna. A continuación, se hará un rodeo para ver el destino de esta tarea (la tendencia común) y de esta frase (“hacer del conocimiento el *afecto más potente*”) para lo cual hay que volver a Spinoza, indicar lugares específicos de la obra de Nietzsche y recuperar particularidades de la exposición de Fischer.

Capítulo 2

AFECTOS, CUERPO Y FILOSOFÍA

A continuación haremos un viaje a través de tres paradas: Spinoza, Nietzsche y K. Fischer. Comenzamos retomando la discusión respecto de Spinoza y su exposición sobre los rasgos característicos de los cuerpos, también el cuerpo será llave de entrada para retomar la exposición de Nietzsche. Esto no nos debe extrañar porque, en su nivel más básico, un afecto es *una modificación corporal*. Para ser afectado y llegar a afectar se ha de ser cuerpo, sigamos, pues, con nuestro recorrido.

2.1. Spinoza: *convertirnos en causa adecuada*

2.1.1. *Breve tratado sobre los cuerpos*

Desafortunadamente, no se cuenta con una parte de la *Ética* titulada: *De la naturaleza y origen del cuerpo*. Según el autor, esto no es necesario, además de confesar que no lo podría hacer en este momento (durante la redacción de la *Ética*), dado que el objeto principal de estudio es la mente. Bastará para el autor describir ciertos rasgos constitutivos de los cuerpos, en tanto que ayuden en la meta de este texto: el conocimiento de la mente y su felicidad. Habrá que conformarse con ciertas premisas que se detallan a continuación.

Con el escolio de la proposición 13 se abre un paréntesis dentro de la segunda parte de la *Ética*, en el cual Spinoza intenta esbozar “algunos datos sobre la naturaleza del cuerpo”. Spinoza determinará la realidad o la perfección de un cuerpo siguiendo este patrón de pensamiento:

...cuanto más apto es un cuerpo para hacer o padecer más cosas a la vez, más apta que las demás es su mente para percibir a la vez más cosas. Y cuanto más dependen de él solo las acciones de un cuerpo, y menos concurren con él en su acción otros cuerpos, tanto más apta para entender distintamente es su mente. (E2P13s).ⁱ

ⁱ “Hoc tamen in genere dico, quòd Corpus aliquod reliquis aptius est ad plura simul agendum, vel patiendum, eò ejus Mens reliquis aptior est ad plura simul percipiendum; & quòd unius corporis actiones magis ab ipso solo pendent, & quòd minùs alia corpora cum eodem in agendo concurrunt, eò ejus mens aptior est ad distinctè intelligendum.” (E2P13s)

Mientras más un cuerpo esté capacitado para sentir una diversidad de experiencias, más integradora y compleja será la idea que se tenga de ese cuerpo. A su vez, el conocimiento de lo que sucede en un cuerpo será más distinto y preciso en la medida en que las acciones de este se refieran a un solo cuerpo como agente; a diferencia de la confusión producida cuando en las acciones de un cuerpo *concurrer* una diversidad de cuerpos.

Este breve tratado sobre los cuerpos, pequeño manual de física, o reunión de premisas básicas sobre la naturaleza de los cuerpos, comienza con dos axiomas, en los que se da una descripción fundamental del comportamiento de los cuerpos. El primer axioma afirma que *todos* los cuerpos o están en reposo o están en movimiento, mientras que el segundo afirma que *cada* cuerpo se mueve o más rápido o más lentamente; esta oscilación describe el movimiento de los cuerpos.ⁱ El primer lema arranca con la constatación de que estas oscilaciones, entre la intensidad de los movimientos o la quietud del reposo, es lo que distingue a los cuerpos entre sí: “Los cuerpos se distinguen unos de otros en razón del movimiento y del reposo, la rapidez y la lentitud, no en razón de la sustancia.”ⁱⁱ La diferencia que marca el movimiento o el reposo entre cada cuerpo se da en la situación general donde todos los cuerpos comparten ciertas características. Esto es lo que se pone en evidencia en el segundo lema, que “todos los cuerpos convienen en ciertas cosas”.ⁱⁱⁱ Todos los cuerpos comparten, por una parte, el hecho de ser modificaciones del atributo de la extensión y, por otra parte, la situación de estar en movimiento o en reposo o de moverse ya de modo más rápido o de modo más lento.

El tercer lema describe la causación múltiple entre los cuerpos: “Un cuerpo en movimiento o en reposo debió ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual también fue determinado al movimiento o al reposo por otro, y aquél a su vez por otro, y así al infinito.”^{iv} Los cuerpos son cosas singulares, por lo que están determinados a obrar por otra cosa y no por sí mismos. El modo en que estos cuerpos pueden ser determinados a obrar corresponde a los estados de reposo o de movimiento.

ⁱ “Omnia corpora vel moventur, vel quiescunt.” (E2P13s.ax.1); “Unumquodque corpus jam tardiùs, jam celeriùs movetur.” (E2P13s.ax.2)

ⁱⁱ “Corpora ratione motùs, & quietis, celeritatis, & tarditatis, & non ratione substantiae ab invicem distinguuntur.” (E2P13s.l.1)

ⁱⁱⁱ “Omnia corpora in quibusdam conveniunt.” (E2P13s.l.2.)

^{iv} “Corpus motum, vel quiescens ad motum, vel quietem determinari debuit ab alio corpore, quod etiam ad motum, vel quietem determinatum fuit ab alio, & illud iterùm ab alio, & sic in infinitum.” (E2P13s.l.3)

Lo que implica, según explica la demostración, que los cuerpos están determinados a estar en reposo o en movimiento por otros cuerpos, que, a su vez, están determinados a estar en reposo o en movimiento por otros cuerpos, y así hasta el infinito. De este modo, se entronca la importante proposición 28 del *De Deo* en el estudio de la naturaleza de los cuerpos para remarcar la imposibilidad de los cuerpos de autodeterminarse. *Todo depende de la misma red causal*. El movimiento y el reposo son determinados desde fuera del cuerpo pero por otros cuerpos, que, a su vez, son determinados a moverse o a reposar, así hasta el infinito. En el ámbito de los cuerpos, como en el de toda cosa singular, acontece una causalidad múltiple, donde los cuerpos interaccionan y sus estados dependen de la relación entre ellos. Se añaden dos nuevos axiomas que explicitan cómo es la interrelación causal entre cuerpos:

Todos los modos, con los que el cuerpo es afectado por otro, se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y, a la vez, de la naturaleza del cuerpo afectante. De ahí que uno y el mismo cuerpo se mueve de forma diversa, según la diversidad de naturaleza de los cuerpos que mueven, y, al revés, cuerpos diversos son movidos de diversa forma por uno y el mismo cuerpo. (E2P13s.1.3.ax.1).ⁱ

Cuando un cuerpo en movimiento choca con otro en reposo, al que no puede desplazar, rebota para seguir moviéndose; y el ángulo que forma la línea del movimiento de rebote con el plano del cuerpo en reposo, sobre el que chocó, será igual al ángulo que forma la línea del movimiento de incidencia con el mismo plano.

Todo esto se refiere a los cuerpos más simples, a saber, aquellos que sólo se distinguen unos de otros por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud. Pasemos ahora a los compuestos. (E2P13s.1.3.ax.2).ⁱⁱ

La afección es múltiple e implica una dualidad entre el aspecto activo y el pasivo. En otras palabras, los cuerpos afectan y son afectados. Las maneras en las que un cuerpo es afectado se siguen, simultáneamente, tanto de la naturaleza del cuerpo afectante como de la naturaleza del cuerpo afectado. Por esta razón, explica Spinoza que un mismo cuerpo puede moverse de modo distinto, dependiendo de la relación que se establezca con la naturaleza de otros cuerpos, del mismo modo que diversos cuerpos pueden reaccionar de diversas maneras frente a la acción de un mismo cuerpo. El segundo axioma describe los efectos de una interacción específica entre cuerpos, dando

ⁱ “Omnes modi, quibus corpus aliquod ab alio afficitur corpore, ex naturâ corporis affecti, & simul ex naturâ corporis afficientis sequuntur; itâ ut unum, idemque corpus diversimodè moveatur pro diversitate naturae corporum moventium, & contrâ ut diversa corpora ab uno, eodemque corpore diversimodè moveantur.” (E2P13s.1.3.ax.1)

ⁱⁱ “Cùm corpus motum alteri quiescenti, quod dimovere nequit, impingit, reflectitur, ut moveri pergat, & angulus lineae motûs reflectionis cum plano corporis quiescentis, cui impigit, aequalis erit angulo, quem linea motûs incidentiae cum eodem plano efficit.

Atque haec de corporibus simplissimis, quae scilicet solo motu, & quiete, celeritate, & tarditate ab invicem distinguuntur: jam ad composita ascendamus.” (E2P13s.1.3.ax.2)

cuenta del esfuerzo e interés real de Spinoza por entender el comportamiento del mundo físico. Con estas notas, Spinoza pretende asentar las bases del estudio de los cuerpos simples, aquellos que se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo o la rapidez y la lentitud. Aunque como se verá a continuación, estas notas son, sobre todo, propedéuticas, en el sentido de preparar un análisis asertivo de los cuerpos porque, en definitiva, para Spinoza no hay cuerpos simples, todo cuerpo es un entramado complejo de cuerpos entre cuerpos.

En la mitad del breve tratado de física se encuentra la siguiente definición de los cuerpos:

Cuando algunos cuerpos de la misma o distinta magnitud son forzados por otros a que choquen entre sí o, si se mueven con el mismo o con distintos grados de rapidez, a que se comuniquen unos a otros sus movimientos en cierta proporción; diremos que dichos cuerpos están unidos entre sí y que todos a la vez forman un solo cuerpo o individuo, que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos. (E2P13s.def.).ⁱ

Definición esencial para reconocer la particularidad del pensamiento spinoziano respecto de lo que es un individuo. Un cuerpo es un modo singular y todos los cuerpos responden a ciertas características, por ejemplo, la *ratio* entre el movimiento y el reposo. Es posible que diversos cuerpos compartan las mismas características fundamentales, no que sean cuerpos idénticos, sino que coincidan, por ejemplo, en magnitud o en la proporción entre movimiento o reposo. Las fronteras de los cuerpos son permeables, dado que lo que los distingue es también aquello que los une. Un número de cuerpos podría componer un solo individuo dado que, en términos físicos, compartirían una misma magnitud – lo que sería una descripción de su exterioridad física – o compartirían un mismo ritmo (movimiento o reposo), es decir, la medida en que un grupo de cuerpos está acompasado. El mejor ejemplo es el cuerpo humano y sus múltiples cuerpos – modos de la extensión – constitutivos, que se organizan en diversos sistemas de acoplamiento, todos ellos formando un solo individuo distinguible del resto, se trata de un *individuo compuesto*.

ⁱ “Cum corpora aliquot ejusdem, aut diversae magnitudinis à reliquis ità coërcentur, ut invicem incumbant, vel si eodem, aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motûs suos invicem certâ quâdam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus, & omnia simul unum corpus, sive Individuum componere, quod à reliquis per hanc corporum unionem distinguitur.” (E2P13s.def.)

Lo esencial en la unión entre cuerpos es el mantenimiento de cierta forma, estructura casi musical, rítmica, que *liga* a distintos cuerpos entre sí. Así, por ejemplo, el cuerpo humano no deja de mantener una coherencia consigo mismo, a la vez que parte de sus cuerpos dejan de ser parte del conjunto. El cuerpo humano está en cambio constante, siendo la mayoría de estos cambios imperceptibles, en sentido de la totalidad, para quien *siente* un cuerpo. Por esto el lema 4 afirma que: “Si de un cuerpo o individuo compuesto de varios cuerpos se separan algunos cuerpos y, al mismo tiempo, le suceden en el mismo lugar otros tantos de la misma naturaleza, el individuo mantendrá su naturaleza igual que antes, sin cambio alguno de su forma.”ⁱ La posibilidad misma de pensar un individuo así compuesto se debe al carácter insustancial del cuerpo. La forma del cuerpo compuesto responde a la estructuración interna, a su auto-regulación, que configura su propia naturaleza compleja (ver Lemas 5 -7).

La conclusión lógica de los lemas de este breve tratado de física es que es posible concebir a toda la Naturaleza como un individuo compuesto, siempre y cuando se mantenga una *ratio* determinada. Cada parte de este individuo compuesto comunica su movimiento a las demás partes, creando así, una proporción específica de la totalidad. Un tercer individuo compuesto puede formarse a partir del descrito anteriormente. La capacidad de afectar y de ser afectado de este último individuo será aún más variada, pero tampoco perderá su naturaleza, siempre y cuando el movimiento de cada una de sus partes se comunique con el resto, creando una proporción específica que se convierta en el aspecto auto-regulador de dicho individuo. Este movimiento de acoplamiento, de proporción compartida, se extiende en Spinoza a toda la realidad extensa: “Y, si proseguimos así hasta el infinito, concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin cambio alguno del individuo total.”ⁱⁱ

Las observaciones sobre los cuerpos cumplen un papel limitado pero esencial para continuar con el estudio de la naturaleza de la mente, que, recuérdese, es la idea de un cuerpo en acto. Para concluir su exposición, Spinoza formulará seis postulados

ⁱ “*Si corporis, sive Individui, quod ex pluribus corporibus componitur, quaedam corpora segregentur, & simul totidem alia ejusdem naturae eorum loco succedant, retinebit Individuum suam naturam, uti antea, absque ullâ ejus formae mutatione.*” (E2P13s.1.4)

ⁱⁱ “*Et si sic porrò in infinitum pergamus, facilè concipiemus, totam naturam unum esse Individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ullâ totius Individui mutatione.*” (E2P13s.1.7.s)

sobre la naturaleza de los cuerpos y confesará al lector que tendría que explicar mejor y con más calma y prolijidad la idea de este individuo compuesto hasta el infinito, pero esta no es la tarea propuesta. Un estudio pormenorizado de este breve tratado de física está fuera de nuestro alcance y de la intención de este estudio, pero deseamos resaltar su importancia. En la reflexión de los cuerpos de Spinoza se puede plantear la pregunta de dónde acaba un cuerpo, cuáles son los límites de los cuerpos. La respuesta conduce a unas fronteras cambiantes que van redefiniendo lo que son los cuerpos:

El cuerpo humano está compuesto de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto. (E2P13s.p.1)

Los individuos que componen el cuerpo humano y, por consiguiente, el mismo cuerpo humano es afectado de muchísimos modos por los cuerpos exteriores. (E2P13s.p.3)

El cuerpo humano necesita, para conservarse, muchísimos otros cuerpos con los que es, por así decirlo, continuamente regenerado. (E2P13s.p.4).ⁱ

De este modo, se han abordado estos textos desde la importancia estratégica y parcial del estudio de la mente, tal y como el propio Spinoza lo pretendió. Estas últimas páginas nos serán útiles para comprender cómo acceder a una mayor potenciación de nuestra capacidad de pensar y actuar. La mente humana es un efecto del pensar, es un producto de la Naturaleza en tanto que se expresa de modo pensante. Tanto la mente como el cuerpo han pasado por una naturalización, entendida como ampliación de la noción de la Naturaleza. El ser humano, cuerpo y mente, es una determinación modal, tanto en su aspecto extenso como pensante.

2.1.2. *Aptitud del cuerpo, aptitud de la mente*

El importante escolio a la segunda proposición de la tercera parte de la *Ética* señala uno de los puntos neurálgicos de la teoría de Spinoza respecto del cuerpo y de la mente: “mente y cuerpo es una y la misma cosa, que es concebida ora bajo el atributo

ⁱ “Corpus humanum componitur ex plurimis (diversae naturae) individuis, quorum unumquodque valde compositum est.” (E2P13s.p.1); “Individua, Corpus humanum componentia, & consequenter ipsum humanum Corpus à corporibus externis plurimis modis afficitur.” (E2P13s.p.3); “Corpus humanum indiget, ut conservetur, plurimis aliis corporibus, à quibus continuò quasi regeneratur.” (E2P13s.p.4).

del pensamiento ora bajo el de la extensión”.ⁱ Una misma cosa concebida, pensada, desde dos facetas autónomas y autosuficientes de la Naturaleza. En Spinoza se da, en palabras de C. Jaquet, una “lógica de la inteligibilidad máxima”. En términos conceptuales nada impide que haya otras maneras de percibir la Naturaleza dado que hay infinitos atributos pero eso ya no nos compete, en términos de la constitución del ser humano esto rebasa nuestro campo de inteligibilidad. Entonces, la constitución del ser humano es el límite a la “lógica de la inteligibilidad máxima” respecto de la realidad modal que somos.

Como se analizó, para Spinoza la insustancial esencia del ser humano está compuesta por una idea, la mente, y su objeto ideado, un cuerpo existente en acto. El modelo a través del cual se estudia la constitución del ser humano es un recurso explicativo propio del conocimiento. El ser humano *es* una idea; la idea que *somos* como diría Deleuze. En tanto que somos ideas formamos parte de la actividad o producción pensante de Dios; quien, en tanto que cosa pensante, produce infinitas ideas. En Dios se *da* la *idea* que yo *soy*. En definitiva, como se afirma en E2P11c: la mente humana es parte del entendimiento infinito.

Si bien es posible, dado el carácter reflexivo del pensamiento, que haya una idea de la idea que soy y así hasta el infinito (Spinoza se topó con este problema en el *Tratado de la reforma del entendimiento*), lo crucial es que toda idea tiene un *objeto*, en el sentido de un contenido representativo que afirma algo. Por eso puede haber una idea de una idea, es decir, en ese caso, se toma como objeto una idea. Ya lo hemos señalado: el objeto de la idea que es la mente es un cuerpo humano existente en acto, un cuerpo en duración, no la esencia de un cuerpo que pueda estar comprendida en un entendimiento infinito y que necesariamente se producirá en el futuro, sino un cuerpo que, de hecho, ya está afirmado en la existencia actual. Si bien la mente podrá alcanzar eternidad, que no inmortalidad, esto se logrará solo desde la experiencia primera y fundamental de ser-cuerpo.

ⁱ “Haec clariùs intelliguntur ex iis, quae in Scholio Propositionis 7. Partis 2. dicta sunt, quòd scilicet Mens, & Corpus una, eademque res sit, quae jam sub Cogitationis, jam sub Extensionis attributo concipitur.” (E3P2s)

Una mente y un cuerpo no dejan de ser modos de Dios. Cada ser humano es una expresión de lo que la Naturaleza es. La explicación de lo que somos la encontramos en Dios o en la Naturaleza y lo que hace que Dios sea Dios son sus atributos. En definitiva, volvemos a encontrarnos con la centralidad de los atributos. Considerado en sí mismo, un atributo no es superior a otro, literalmente los atributos son aquello que es constitutivo de Dios, y Dios es todo lo que puede ser en cada momento. No hay un Dios-reserva para Spinoza. Bajo esta palabra ‘Dios’ no hay más que un solo orden, una sola necesidad. La Naturaleza es una y única pero, al menos en la *Ética*, no es simple. En la profunda unidad de la Naturaleza, que se mantiene incluso en la infinitud de manifestaciones heterogéneas, se juega gran parte del spinozismo.

La extrañeza del pensamiento de Spinoza a este respecto no reside en un “paralelismo” mágico sino en la integridad de lo real, en la unidad de la sustancia infinita. Dado que cada atributo mantiene su propia lógica, limitándonos a lo que puede conocer un ser humano, es lógicamente imposible explicar o conocer un modo del pensamiento por medio de la extensión, ni viceversa. Incluso aquello que está íntimamente vinculado, como la idea que es la mente y su objeto el cuerpo, no puede ser explicado dando un salto de un atributo a otro. Dios es cosa pensante y es cosa extensa. Nosotros somos cosa pensante y somos cosa extensa. Y ‘cosa extensa’ y ‘cosa pensante’ son modos de acercarnos a lo que Dios es, a lo que nosotros somos. La realidad tiene infinitas maneras de ser percibida pero es solo una.

Por eso y como ya se ha indicado, la idea de “paralelismo” solo puede conducirnos a un modo fácil de resolver un problema complejo. No es por capricho que Spinoza escribe en el *De Mente* la famosa proposición 7, no se trata de que, por arte de magia, idea y objeto ideado se correspondan, sino de la profunda unidad que recoge en sí todo lo que se produce desde la esencia de la Naturaleza misma. El pensamiento como atributo, se ha incorporado a esta profundidad, el pensamiento no sigue un orden ajeno, no está fuera del mundo sino que es el mismo mundo desde su faceta pensante.

Cuando nos entendemos como ‘cosa pensante’ somos una mente, una idea única pero compleja, que recoge en términos mentales todo lo que le pasa a un cuerpo existente en acto. Cuando nos entendemos como ‘cosa extensa’ somos un cuerpo, que por definición es un modo que expresa de cierta y determinada manera a Dios en tanto

que es cosa extensa (E2def.1). No en balde, la primera oración del escolio estudiado de la tercera parte de la *Ética* remite a E2P7 y su teoría de la unidad de lo real, basada en la simultaneidad de la acción divina. La realidad efectiva de todas las cosas es una y todo efecto del pensamiento, toda idea producida, todo lo que *es* pensante sigue idéntico patrón. Una sola y misma realidad efectiva es el ser humano. El ser humano es una cosa singular sin escisión, que puede entenderse de dos maneras diversas.

Por lo tanto, el ser humano es una cosa singular que puede ser entendida ya sea como mente o como cuerpo. Se trata de dos vías distintas para dar con lo que el ser humano es y esto es lo que se puede denominar: *la variedad en la concepción de una y la misma cosa*. Quede esto señalado como un primer punto. Lo que hace a la lógica spinoziana aún más compleja es el siguiente paso. Aunque sea la misma cosa, no es lo mismo entender una realidad como pensante o como cosa extensa; lo que podemos llegar a conocer por medio de estos atributos no es idéntico. Más aún Spinoza defiende la independencia explicativa de cada atributo, si no mantenemos esta independencia nunca se sabrá lo que puede un cuerpo según su sola virtud, ni tampoco se sabrá lo que puede la mente según su sola virtud. A este segundo punto lo podemos denominar: *la independencia explicativa de cada atributo* aunque se hable de la misma cosa. Este segundo punto conduce a Spinoza a una lógica tan múltiple como rica, a una lectura interna de lo real que no se agota nunca, que nunca se satura.

La tesis de la unidad en el pensamiento de Spinoza no conduce a la pérdida de cognoscibilidad. Hay una infinita inteligibilidad de todas las cosas, que remite a la infinitud de la causa y origen de todo lo que llega a ser. Este es el gran producto mental de Spinoza, su idea, esta idea de Dios, que como él mismo nos explicó tiene sus efectos prácticos. De esta manera, se puede entender por qué la *Ética* comienza por Dios: principio de unidad, principio integrador, principio de inteligibilidad.

Todo este recorrido se hace necesario para comprender dos temas centrales: 1. qué es la aptitud, qué se ha de entender por ella y por qué un cuerpo más apto implica una mente más apta; 2. el carácter no dual, de encrucijada, de los afectos. Estos temas nos colocan en la pista de aquello que siendo *lo mismo no es igual*. Mente y cuerpo siendo la misma cosa se verán enriquecidos en la medida en que se tenga más realidad,

así será la experiencia pensante y corporal más perfecta. Mayor será su participación en el devenir de lo real, en el seguirse necesario de la sustancia infinita.

El tema de la aptitud se hace patente en el escolio a la proposición segunda del libro tercero:

De donde resulta que el orden o concatenación de las cosas es uno solo, ya se conciba la naturaleza bajo este ya bajo aquel atributo, y que por tanto el orden de las acciones y las pasiones de nuestro cuerpo es simultáneo en naturaleza con el orden de las acciones y las pasiones de la mente... (E3P2s).ⁱ

Simultáneamente lo que se da en el cuerpo acontece en la mente. Si el cuerpo padece, la mente lo hará también, si se llega a actuar se actúa en cuerpo y mente. De nuevo, Spinoza apunta a la dificultad frente a la cual se encuentra el lector para comprender lo que quiere decir. Afirma que como no hay comprobación en la experiencia al respecto será difícil convencer a los hombres de que sopesen lo expuesto libre de prejuicios. El prejuicio que se señala es el del dominio de la mente sobre el cuerpo, la falsa idea del imperio de la mente sobre el cuerpo. La idea de un imperio (mandato) se irá desplazando hacia lo único que puede surgir de ser una y la misma cosa singular, que es afectada de modo simultáneo. Si la aptitud es un lugar de encuentro, la independencia de los atributos tampoco se rebasa en este punto: hay una aptitud de la mente y hay una aptitud del cuerpo, ahora bien, lo que es, en definitiva, apto, es la misma cosa.

Dado que hay una idea de todo lo que pasa en el cuerpo, un cuerpo más experimentado en sensaciones, más dado a dejarse afectar por otras realidades, más dado a diversas y saludables composiciones con otros cuerpos, será un cuerpo con más realidad. La idea de ese cuerpo, la mente, esto es, la idea que recoge y percibe todo lo que pasa en ese cuerpo, será también más rica, más fecunda mientras mejor fecundada esté. La idea será más compleja mientras más complejo sea su objeto ideado. El abanico de aptitudes del ser humano es tan diverso como múltiple. Tomemos como ejemplo una pintura de Paul Cézanne, cuyo arte pictórico está marcado por una fuerte concentración perceptiva. Si tomamos una pintura de exteriores de su último período,

ⁱ “Unde fit, ut ordo, sive rerum concatenatio una sit, sive natura sub hoc, sive sub illo attributo concipiatur, consequenter ut ordo actionum & passionum Corporis nostri simul sit naturâ cum ordine actionum, & passionum Mentis...”. (E3P2s)

Escenas de bosque (camino de Mas Jolie al Château Noir, 1895-1900), los colores se hacen tan tangibles, visiblemente densos y a la vez evanescentes, sólidos y firmes pero, básicamente, son profundidad sin trasfondo, como si fuera todo superficie, una sólida superficie. ¿Qué percibe Cézanne? Con su talento, su ser conocedor de formas, de colores, de figuras, de la composición, una escena de bosque se convierte en el desatarse de los elementos mismos que componen una percepción: amarillo, blanco, rosa, azul, gris en diversas tonalidades van descomponiendo una percepción habitual y rehaciéndola con más fuerza desde el núcleo de su propia expresividad. Un cuadro de Cézanne no es una intuición pura, es imposible estar al margen de algún tipo de percepción, pero lo percibido se transforma en una lucha por dar forma a lo que expresan unas escalinatas, un paseo, una entrada, un azul que permea todo, por más contenida que sea la invisible frontera que evita que el azul colapse con el verde o con el blanco o el rosa. Nada se toca porque todo *es* y a la vez está en composición con todo sin dejar de ser parte. Estamos ante una verdadera composición y este es un ejemplo que pone al menos dos órdenes en la discusión: el del creador y el del observador. Desde la perspectiva del artista hay un ejercicio de transformación de la percepción mediado por un ejercicio de la inteligencia, de saber cómo lograr la expresión justa con las herramientas justas. Desde la perspectiva del observador se ha de entrar con reglas nuevas de percepción, con otra manera de ver lo que normalmente apenas se ve.

Se necesita un ojo apto y una mano apta para pintar una escena como la descrita, un ojo que pueda ver así, una mano que pueda graduar los colores así y una mente que logre dar forma sobre un lienzo a tal eclosión de sensaciones. De igual manera hay que preparar el cuerpo, que percibe y siente, y la mente, que piensa, para acercarse, adentrarse, dejarse llevar por un cuadro de Cézanne, de ahí que el gran pintor no solo nos eduque a mirar sino a pensar la imagen. Si tomásemos un lienzo de van Gogh como ejemplo, quizás, sería aún más evidente para algunos lectores lo que se está queriendo decir. La misma implicación de capacidad perceptiva y de capacidad pensante se da en la música, en este caso puesta la atención en el oído, en la capacidad de crear armonías y la posibilidad de crear disonancias en el momento oportuno, por ejemplo, mediante la orquestación; que es como organizar todo un bosque pero de sonidos, de construir desde y junto al persistente silencio, que no solo acompaña siempre sino que antecede y finaliza toda nota musical. Pensemos en el cine, cuando se hace cine y no meramente publicidad o imágenes sin pensamiento, cuando alguien da con un recorrido de luz,

cuando se entrelazan plano y contraplano de tal manera que se produce una nueva experiencia visual, cuando esto sucede y se comparte, ya no se vuelve a ver de la misma manera.

El caso de las artes ejemplifica de modo muy acentuado cómo se puede dar en la experiencia humana esta intensificación de las percepciones, pero, en realidad, esto es lo que nos sucede en cada momento. Nuestra aptitud mental y perceptiva-corporal decide lo que somos en cada momento, decide el grado de participación, de intensificación que se logra en un solo ser, con solo potenciar nuestras capacidades sentientes y pensantes en cada experiencia perceptiva y mental.

La tarea es doble: hacerse con las ideas más potentes, por infinitas, por plenas, porque tengan más consecuencias y, a la vez, intensificar las percepciones, poder sentir las más vivazmente, afectar y poder ser afectado. Hay afecciones del pensar y afecciones del sentir. Leer a Einstein no nos deja indiferentes, uno está siendo afectado. Estar al tanto de la física cuántica como de la astrofísica actual nos afecta, se está más capacitado para ser afectado, tanto para actuar como para padecer. Aquí interviene el estudio de Spinoza, en cómo orientar estas modificaciones, en cómo ser guía para que a partir de lo que somos seamos tan aptos como podamos.

Un pensamiento más apto para pensar lo que aún no se ha pensado. Un cuerpo más apto para percibir lo que no se ha percibido. Y esta aptitud no es moral, no es buena o mala en sí, sencillamente es lo necesario para padecer cualquier cosa, incluso el ser capaz de “padecer” alegría; se trata de la afectabilidad. Más allá de la moral esta aptitud sí tendrá un criterio, de ahí las redefiniciones de Spinoza de lo bueno y lo malo o lo nocivo según lo que nos es útil, según el tránsito de lo humano entre ser más o ser menos.⁵ La aptitud es sencillamente estar vivo y en tanto que tal, tener la posibilidad de variar, de afectar y ser afectado. ¿Cuánto de lo dicho se logra solo en virtud del cuerpo o en virtud de la mente? Es algo que ni el propio Spinoza afronta, ni puede saber. Pero, en el fondo, se trata de lo mismo en formas variadas de expresión. Cada uno de nosotros es una carga de realidad. No que el mundo esté en un grano de arena sino que cada ser existente en acto participa por medio de su *hacer* en lo que Dios-Naturaleza-Sustancia *es*.

Se es más apto para pensar a la vez que se es más apto para experimentar corpóreamente porque en el fondo la potencia de pensar es igual a la potencia de actuar, de producir afectos en el ámbito de lo extenso. En este sentido y siendo modos de la sustancia infinita no experimentamos nada distinto de lo que sucede en Dios (“la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de actuar”).ⁱ Tan inepta es una mente sin un cuerpo que sienta, como un cuerpo sin una mente que piense. Sentir y pensar remiten a lo mismo: el ser humano.

En cada ser humano se dan diversas expresiones de lo real y la manera en que se produce esta expresividad es igual a lo que sucede en Dios, donde lo que es único se expresa de modo múltiple. Ahora bien, a la esencia del ser humano no le pertenece la sustancia. Seguimos la necesidad de la producción de lo real, tal y como se da en la Naturaleza, pero no tenemos una existencia necesaria como es el caso de Dios, cuya esencia implica la existencia y a cuya esencia sí corresponde la de una sustancia. El ámbito del ser humano es otro. Somos parte de lo que es Dios porque sin él no podríamos ni ser ni ser concebidos pero somos un efecto divino, somos *modales*. Ser humano, ser in-substancial, es estar necesariamente envuelto en la experiencia de la afección y de la aptitud, en el sentido de ser aptos para pensar y sentir de modo más o menos potente. El verse envuelto en un campo realmente conflictivo de múltiples afecciones es la única manera de adentrarse en lo que es específicamente humano.

Justo cuando entra en escena la tematización de los afectos en la *Ética* es cuando se aborda la posibilidad de actuar, esto es, no solo de ser determinados a obrar, sino de producir desde nosotros mismos, considerándonos como causa, un efecto. El abordar los afectos justo ahora, después de haber asentado su teoría de la unidad y su no-reduccionismo, es haber encontrado la herramienta conceptual oportuna para manejar el tema de la conducta humana sin tener que partir de una imagen del ser humano escindida entre el alma y el cuerpo, entre lo pensante y lo extenso. Sin embargo, se mantiene la distinción entre la lógica del pensamiento y la lógica de la extensión. Los afectos están entremedio, de aquí nuestra insistencia en utilizar las palabras de E. Fernández: los afectos están en la encrucijada, ellos mismos son una encrucijada, nos

ⁱ “...quòd Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae” (E2P7c).

colocan frente a la encrucijada de actuar tanto desde la perspectiva del cuerpo como de la mente.

Spinoza entiende por afecto una modificación del cuerpo, entiéndase un verse afectado, determinado, de cierta manera. En primera instancia, es algo que le pasa al cuerpo, algo que padece el cuerpo. Lo característico de esta modificación corporal es que produce una modificación en la potencia misma de actuar de ese cuerpo. Un afecto o aumenta o disminuye lo que puede un cuerpo. Pero el cuerpo es lo que somos en tanto que cosa extensa, pero podemos ser concebidos, también, como cosas pensantes. De modo *simultáneo* a como el cuerpo se ve afectado y padece determinados efectos, que aumentan o disminuyen, favorecen o perjudican, su capacidad de actuar, se producen en la mente las ideas de esas afecciones; insistamos esto ocurre a la vez (*simul*). En E2P12 se había afirmado que hay una idea de todo lo que pasa en un cuerpo: la mente tiene una idea de todo lo percibido por el cuerpo. A lo que se debe añadir que habrá una idea por cada afección corporal que dinamiza, hacia más o hacia menos, lo que puede el cuerpo. La situación se abre a la pregunta de si hay afecciones e ideas de estas afecciones que aumentan o disminuyen nuestra potencia de pensar. Pero ya contamos con la discusión de la aptitud: producir efectos en el orden de lo extenso y producir efectos en el orden del pensamiento remiten a lo mismo, a la afirmación de una cosa singular. Spinoza añade a la definición de los afectos un enlace entre la realidad afectiva y lo que es una acción y una pasión, ligando el *ser aptos* con el llegar a actuar o padecer.

2.1.3. *La prestancia de las mentes*

Hemos analizado detenidamente la relación mente-cuerpo, tal y como la entiende Spinoza. Se ha visto como es una relación entre una idea y su objeto y todos los cambios por los que pasa el objeto son simultáneamente percibidos por la mente humana, esto es, se dan los correlatos pensantes de estas modificaciones corporales. Hay un aspecto que incumbe a esta relación que aún no hemos señalado y que brinda más luz respecto de la simultaneidad en el aumento o disminución de la aptitud de una cosa singular como es el ser humano, en tanto que corporal-pensante.

Sabemos que de todo lo que hay se da una idea *en* Dios; toda idea es parte del entendimiento infinito. Pero, y he aquí lo que se quiere señalar, no todas las ideas son iguales. Si las ideas tienen una realidad que le es propia y son parte del único, infinito y necesario orden causal de la Naturaleza, también tienen una cantidad de efectos que se siguen de su realidad: hay ideas más ricas en consecuencias que otras. La idea más plena, la que comprende todo, ya lo hemos visto, es la idea de Dios. Pero en el orden de lo finito y singular, las coordenadas son otras y no hay ninguna idea que en sí misma comprenda todas las demás. Por eso, si la idea de Dios o el entendimiento infinito han de entenderse como modos, estos son modos infinitos y no modos finitos. Tanto la idea que somos, en tanto que mentes, como las ideas de los objetos que podemos conocer pueden intensificarse, pueden ganar en realidad o lo que es lo mismo para Spinoza, en perfección.

Volvamos al escolio 13 del *De Mente* y escuchemos a Spinoza:

Sin embargo, tampoco podemos negar que las ideas difieren entre sí como los objetos mismos, y que una es más excelente y contiene más realidad que otra, según que el objeto de una es más excelente y contiene más realidad que el de otra. Y, por tanto, para determinar en qué se diferencia la mente humana de las demás y en qué las supera, nos es necesario, como dijimos, conocer la naturaleza de su objeto, es decir, del cuerpo humano. (E2P13s).ⁱ

Que haya ideas que tengan más realidad que otras implica que hay ideas con un contenido afirmativo mayor que el de otras; hay ideas más expresivas. Lo que de primera instancia afirma la idea es, en términos pensantes, lo que es su objeto ideado. El escolio al que atendemos es el que da pie al ‘breve tratado sobre física’ y si bien Spinoza apenas desarrolla una física, lo que quiere dejar claro es que la importancia del estudio del cuerpo humano – como objeto de la idea (mente) que somos – es contundente porque a través de este, es que puede ser posible diferenciar lo que es y lo que puede ser un humano a diferencia de cualquier otro objeto animado.

ⁱ “Attamen nec etiam negare possumus, ideas inter se, ut ipsa objecta, differre unamque aliâ praestantiorē esse, plusque realitatis continere, prout objectum unius objecto, alterius praestantis est, plusque realitatis continet; ac propterea ad determinandum, quid Mens humana reliquis intersit, quidque reliquis praestet, necesse nobis est, ejus objecti, ut diximus, hoc est, Corporis humani naturam cognoscere.” (E2P13s)

En lo que insistirá Spinoza, sin dar más explicaciones, es en el tema de la aptitud. A través de este tema trasluce la excelencia de las mentes y se ha dicho que hay ideas con más o menos realidad, lo mismo sucederá, pues, con la mente:

No obstante, digo esto en general: cuanto más apto es un cuerpo para hacer o padecer más cosas a la vez, más apta que las demás es su mente para percibir a la vez más cosas. Y cuanto más dependen de él solo las acciones de un cuerpo, y menos concurren con él en su acción otros cuerpos, tanto más apta para entender distintamente es su mente. (E2P13s).ⁱ

La excelencia de la idea ‘mente’, su *prestancia*, su eminencia y distinción, estará íntimamente ligada a la aptitud del cuerpo. Se trata de tener la capacidad de sentir y pensar más cosas. Por una parte, mientras más un cuerpo sea *apto* para padecer, para tener la capacidad de sentir más modificaciones, más ricas serán las experiencias que simultáneamente se convertirán en *afecciones del pensamiento*. Por otra parte, mientras un cuerpo se haga cargo de lo que le sucede, mientras un cuerpo logre actuar desde sí y no solo estar a la deriva afectado por múltiples objetos, simultáneamente la mente logrará un mejor entendimiento de sí, de las afecciones que padece (las afecciones del pensamiento) y de su objeto, el cuerpo. Esto es, mientras se avance en la dirección de producir efectos pensantes-extensos desde nosotros mismos, a sabiendas que somos, en tanto que mentes, parte del entendimiento infinito, y en tanto que cuerpos, parte de la faz del mundo, del escenario infinito en movimiento o reposo de los cuerpos, más lograremos consciencia de sí, más podremos dar cuenta de nosotros mismos.

Quien es apto para percibir muchas cosas a la vez, cuya sensibilidad logra diferenciar matices de colores y sonidos precisos, aquel cuerpo que logre sentir y degustar intensos sabores distintos, aquel cuyo olfato logre distinguir, sentir las modificaciones corporales diversas que se dan entre la flor del jazmín y una rosa, y entre un tipo de rosa y otro, quien reconozca los umbrales de placer y de dolor de su cuerpo, quien sepa controlar su respiración cuando sea preciso, quien sepa manejar el ritmo, el compás, de sus inhalaciones y de sus exhalaciones, etc., quien pueda todo esto, tendrá una mente más apta para acercarse a la música, a la pintura, a la física, a la botánica, a las artes culinarias, a la gimnasia, a la meditación, a la concentración, al ser

ⁱ “Hoc tamen in genere dico, quò Corpus aliquod reliquis aptius est ad plura simul agendum, vel patiendum, eò ejus Mens reliquis aptior est ad plura simul percipiendum; & quò unius corporis actiones magis ab ipso solo pendent, & quò minùs alia corpora cum eodem in agendo concurrunt, eò ejus mens aptior est ad distinctè intelligendum.” (E2P13s)

consciente de todo lo que le pasa al cuerpo. Se da en la producción de ideas el correlato mental de todo lo que le sucede al cuerpo, lo que no quiere decir que seamos conscientes de esto, sino que en el orden impersonal de las ideas esto tiene una existencia y su eficacia (su producción de efectos). Ahora bien, el trabajo que Spinoza está poniendo delante de nosotros es el de hacernos conscientes de todo lo que puede un cuerpo. En primera instancia, es la aptitud del cuerpo la que hay que cosechar porque un cuerpo más apto, más afectado, más capacitado para afectar, tiene como resultado una mente más compleja, más rica, más entendida en esto de *ser parte* de la Naturaleza.

A lo que hay que añadir que, si logramos ser causa de lo que sentimos y esto se logra colocándonos en el orden mismo de la Naturaleza, más libre será nuestro cuerpo y nuestra mente. Nuestro hacer será inteligible para nosotros (saber lo que hacemos, saber lo que uno hace de sí, desde Sócrates viene siendo *la* tarea propiamente filosófica) y nuestra mente podrá dar cuenta de lo que está siendo en cada momento. Su hacer será una acción, una acción que es parte de la potencia misma de todo lo que hay. Acordémonos que en el corolario de la proposición 11 del *De Mente* nos encontrábamos con la situación de un participar más o menos activo del despliegue de lo que está siendo. Hay grados de participación.

Entiende Spinoza que es desde aquí que es posible captar la prestancia de la mente, lo que hace que una mente sea más excelsa que otra:

Y a partir de esto podemos conocer la superioridad de una mente sobre las demás, y ver también la causa de que no tengamos más que un conocimiento muy confuso de nuestro cuerpo, y otras muchas cosas que deduciré de éstas en lo que sigue. (E2P13s).ⁱ

Estas palabras conducen a la pregunta de cómo llegar a construir (E. Fernández hablaba de la “construcción de la subjetividad”) un cuerpo que haga más excelsa nuestra mente, que logre expresar con mayor intensidad la potencia de la mente. Más apta para conocer, más apta para saber qué es lo que puede y qué es lo que tiene que hacer para hallar su beatitud, su perfección, su óptimo grado de realidad. Este recorrido se

ⁱ “Atque ex his praestantiam unius mentis prae aliis cognoscere possumus: deinde causam etiam videre, cur nostri Corporis non, nisi admodum confusam, habeamus cognitionem, & alia plura, quae in sequentibus ex his deducam.”. (E2P13s)

evidencia con mayor contundencia expositiva en la proposición 14 del *De Mente*. Al finalizar las notas sobre física, la *Ética* muestra la siguiente proposición:

La mente humana es apta para percibir muchísimas cosas y tanto más apta cuanto de más modos pueda ser dispuesto su cuerpo. (E2P14).ⁱ

Las disposiciones de un cuerpo, sus aptitudes medirán la *apteza*, como se decía en castellano antiguo, de la mente. Lo que puede el cuerpo y lo que puede la mente no son cosas iguales sino que a mayor perfección de cada uno de estos compuestos, – perfección que se da de modo simultáneo –, mayor la riqueza y la experiencia mental y corporal de un ser humano.

Ahora se nos hace posible ver el fuerte entrelazamiento que se da entre este escolio del *De Mente* y la proposición 14 y el segundo escolio de la proposición 3 del *De Affectibus*. Sin poder seguir el rastro de este tema, nos depara una agradable sorpresa, un reajuste de todo lo dicho, expuesto en un modo claro y llano. La proposición 45 de la cuarta parte afirma que: “*El odio nunca puede ser bueno.*”.ⁱⁱ El escolio comienza con algunas precisiones léxicas respecto a la irrisión y lo que la distingue de la risa y de la broma; a diferencia de la primera estas últimas no pueden ser malas a menos que se den en exceso. A continuación vienen unas palabras que recogen el tono alegre y de meditación de la vida del pensamiento de Spinoza, incorporando el tema de la aptitud a las experiencias más cotidianas con un abanico de posibilidades cuyo horizonte es la alegría y cuyo límite es la tristeza. En Spinoza no se da ninguna glorificación de la tristeza, menos aún se da la complacencia del auto-patetismo, ni se regocija en el auto-desprecio, ni se regocija en el desprecio de los demás. No por santidad sino, sencillamente, porque nada bueno puede surgir cuando nos esforzamos por algo que es malo. Leamos el texto en cuestión:

Pues nada, fuera de una torva y triste superstición, prohíbe deleitarse. ¿Por qué, en efecto, va a ser más honesto apagar el hambre y la sed que expulsar la melancolía? Ésta es mi norma y así he orientado mi ánimo. Ni un numen ni otro que no sea un envidioso, se deleita con mi impotencia y con mi desgracia, ni atribuye a nuestra virtud las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo, que son signos de un ánimo impotente; sino que, por el contrario, cuanto mayor es la alegría de que

ⁱ “*Mens humana apta est ad plurima percipiendum, & eò aptior, quò ejus Corpus pluribus modis disponi potest.*” (E2P14)

ⁱⁱ “*Odium numquam potest esse bonum.*” (E4P45)

somos afectados, mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, más necesario es que participemos de la naturaleza divina.

Así, pues, usar de las cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible (no, por supuesto, hasta la náusea, que eso no es deleitarse), es propio del sabio. Es, digo, del varón sabio reponerse y restablecerse con alimentos y bebidas moderadas y suaves, así como con los olores, la amenidad de las plantas verdeantes, los adornos, la música, los juegos gimnásticos, los actos teatrales y otras cosas similares, de la que cada uno puede usar sin perjuicio de otro. Porque el cuerpo humano se compone de muchísimas partes de diversa naturaleza, que necesitan de continuo un alimento nuevo y variado, a fin de que todo el cuerpo sea igualmente apto para todas las cosas que pueden seguirse de su naturaleza, y que, por consiguiente, también la mente sea igualmente apta para entender muchas cosas a la vez. Esta norma de vida está, pues, plenamente acorde tanto con nuestros principios como con la práctica común. De ahí que, si alguna otra hay, esta norma de vida es la mejor, y hay que recomendarla por todos los medios, sin que sea necesario tratar más claramente y largamente de esto. (E4P45s).ⁱ

En este bello texto nos encontramos con dos nociones centrales, como ya hemos podido ver, en términos doctrinales, “*simul*” y “*aptior*”, ellas son claves para comprender la relación entre cuerpo y mente, en ellas está la clave.

2.1.4. *La acción: punto de encuentro entre afectos y conocimiento*

La unidad del estricto orden causal de la Naturaleza reina en todo lo que es, incluyendo al ser humano. Esto es lo que convierte al ser humano en una cosa que, ya sea bajo el atributo pensamiento o bajo el atributo extensión, puede ser entendida, sin que esto implique una dualidad. La esencia del ser humano puede ser estudiada como un modo de la extensión o como un modo del pensamiento o como ambas cosas a la vez. Después de haber concebido la relación mente-cuerpo como una relación idea-ideado, Spinoza puede ligar la riqueza o virtud (cantidad de realidad) de una idea a la

ⁱ “Nihil profectò nisi torva, & tristis superstitio delectari prohibet. Nam quí magis decet famem, & sitim extinguere, quàm melancholiam expellere? Mea haec est ratio, & sic animum induxi meum. Nullum numen, nec alius, nisi invidus, meâ impotentiâ, & incommodo delectatur, nec nobis lacrimas, singultûs, metum, & alia hujusmodi, quae animi impotentis sunt signa, virtuti ducit; sed contrâ, quo majori Laetitiâ afficimur, eò ad majorem perfectionem transimus, hoc est, eò nos magis de naturâ divinâ participare necesse est. Rebus itaque uti, & iis, quantum fieri potest, delectari (non quidem ad nauseam usque, nam hoc delectari non est) viri est sapientis. Viri, inquam, sapientis est, moderato, & suavi cibo, & potu se reficere, & recreare, ut & odoribus, plantarum virentium amoenitate, ornatu, musicâ, ludis exercitatoriis, theatris, & aliis hujusmodi, quibus unusquisque absque ullo alterius damno uti potest. Corpus namque humanum ex plurimis diversae naturae partibus componitur, quae continuò novo alimento indigent, & vario, ut totum Corpus ad omnia, quae ex ipsius naturâ sequi possunt, aequè aptum sit, & consequentur ut Mens etiam aequè apta sit ad plura simul intelligendum. Hoc itaque vivendi institutum & cum nostris principiis, & cum communis praxi optimè convenit; quare, si quae alia, haec vivendi ratio optima est, & omnibus modis commendanda, nec opus est, de his clariùs, neque prolixius agere.” (E4P45s)

realidad del objeto ideado. Por esta razón, la idea de Dios será infinita, siendo la que más realidad contiene, dado que su objeto es la realidad misma en su expresividad. El ser humano es parte de esta idea pero si se pretende estudiar al ser humano en sí mismo, en las “maneras en las que vive el hombre” (*hominum vivendi ratione*), el asunto cambia. En primer lugar, estudiar el ser humano nunca puede ser un estudio meramente antropológico, dado que el ser humano es parte del resto de la Naturaleza, será con y a través de ella que se logrará entender su ser. Segundo, el ser humano, en su experiencia particular, *piensa* (E2ax.2) y *siente* un cuerpo (E2ax.4). ¿Cómo compaginar este *pensar* y este *sentir* en el seno de una misma esencia, si una cosa no se explica por la otra? Es, por fin, con la tercera parte de la *Ética*, que se abre el análisis en el nivel de este pensar-sentir que experimenta el ser humano. La segunda parte es fundamental para este paso, pero se refiere más a los fundamentos que a la existencia singular del ser humano. El escenario conflictivo, que puede malograr el goce de la utilidad que surge del recto entendimiento de la esencia humana, es estudiado sobre todo en la tercera (*Del origen y naturaleza de los afectos*) y en la cuarta (*De la servidumbre humana o del poder de los afectos*) parte de la *Ética*.

Lo primero que entra en juego en la tercera parte es una noción que pone en jaque mismo la consideración dual de la realidad humana. La noción de *afecto* implica tanto la extensión como el pensamiento. La primera línea del prefacio de esta tercera parte separa a Spinoza de aquellos que han hablado sobre los afectos, dado que suelen tratarlos como si fueran cosas que exceden el orden común de la naturaleza. Spinoza analiza los afectos y la conducta humana dentro del marco explicativo del resto de cosas naturales. El hacer y el padecer del ser humano no están exentos de “las leyes comunes de la naturaleza”. El ser humano es parte del orden de la naturaleza, del orden determinativo de lo real. Este enfoque se distancia de aquellos que conciben al ser humano en la naturaleza como un “imperio dentro de otro imperio”. Pensar de esta manera conduce a la opinión de que el hombre es ese “heterodoxo cósmico”, que no sigue las leyes de la naturaleza sino que más bien las altera y logra autodeterminarse independizándose de los efectos de las demás cosas. Desde esta distancia del resto de las cosas naturales, “la impotencia y la inconstancia” de la naturaleza humana no se explica desde el “poder común de la naturaleza” sino desde un *vicio* propio de lo humano:

La causa de la impotencia e inconstancia la atribuyen, además, no al poder común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que por eso mismo lloran, ridiculizan y desprecian, o, como es más frecuente, detestan; y el que ha aprendido a denostar con más elocuencia o argucia la impotencia de la mente humana, es tenido por divino. (E3Praef.).ⁱ

El sutil movimiento de las palabras de Spinoza es el siguiente, aquellos que separan al ser humano del resto de la naturaleza, terminan por despreciarlo, menospreciarlo; lo que, en el fondo, se debe a la *ignorancia*:

Quiero volver, pues, a aquellos que prefieren detestar o ridiculizar los afectos y las acciones de los hombres, más bien que entenderlos. (E3Praef.).ⁱⁱ

El descarrilamiento en el estudio de la potencia humana lleva entonces a la inculpación de esta como viciosa, por eso “lloran, ridiculizan y desprecian, o, como es más frecuente, detestan” la constitución misma del hombre. La contradicción llega hasta tal punto, que se llega a admirar, incluso tomar como divino, a aquel que ha “aprendido a denostar con más elocuencia o argucia la impotencia de la *mente* humana”. Dada la incapacidad del ser humano para entender los mecanismos de su cuerpo se forma un nuevo “asilo de la ignorancia”, en un modo erróneo de dar respuesta a lo que no ha sido enfrentado correctamente: la experiencia de *ser humano*.

El interés de Spinoza es determinar “la naturaleza y las fuerzas de los afectos y qué pueda, en cambio, la mente en orden a moderarlos”. La radicalidad de esta tarea se muestra en que no se trata, aún valorándolo de modo positivo, de escribir sobre la “recta norma de vida”, ni de dar “consejos llenos de prudencia”, de lo que se trata es de estudiar la raíz misma de la experiencia afectiva.⁶ La tarea se resume en el *entender*, en no “detestar o ridiculizar los afectos” sino en entenderlos. El método – estrategia – para este estudio será el geométrico, el mismo método con el que ha abordado previamente los temas de Dios y de la mente. Con esta decisión se pretende otorgarle al estudio de los afectos el mismo rigor que merece el estudio de cualquier otro acontecimiento natural. La exclusión del campo de lo afectivo, de lo pasional, como ajeno a la razón, como irracional, es impedida con esta incorporación de la realidad afectiva al resto de la

ⁱ *Humanae deinde impotentiae, & inconstantiae causam non communi naturae potentiae, sed, nescio cui naturae humanae vitio, tribuunt, quam propterea flent, rident, contemnunt, vel, quod plerumque fit, detestantur; & qui humanae Mentis impotentiam eloquentiùs, vel argutiùs carpere novit, veluti Divinus habetur.* (E3Praef.)

ⁱⁱ *Nam ad illos revertere volo, qui hominum Affectùs, & actiones detestari, vel ridere malunt, quàm intelligere.* (E3Praef.)

naturaleza. Spinoza solo conoce un método para lidiar con lo real, conocer mediante causas: *causa sive ratio*. La Naturaleza (o Dios o lo real) se rige por su estricta determinación causal, se da en su proceso de realización constante independientemente de los juicios valorativos del ser humano. Lo real no tiene vicio alguno. La razón es la siguiente:

Porque la naturaleza es siempre la misma, y una y la misma en todas partes es su virtud y potencia de actuar; es decir, que las leyes y reglas de la naturaleza, según las cuales se hacen todas las cosas y se cambian de unas formas en otras, son en todo tiempo y lugar las mismas; y por tanto, una y la misma debe ser también la razón de entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber, por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza. (E3Praef.).ⁱ

No hay metamorfosis milagrosas para Spinoza, las perpetuas modificaciones de lo real en su despliegue responden a su potencia misma. La forma ‘afecto’, su modo de modificar-afectar la cosa singular ‘ser humano’, se explica a partir de las mismas reglas que todo lo que acontece. Los afectos son dignos de nuestro conocimiento como el resto de la naturaleza, esto viene a decir Spinoza, con lo cual se han de buscar las causas que los producen y las causas que logran transformarlos. La estrategia de la geometría permite alejarse de lo que de otro modo contaminaría la investigación: las causas finales. Por esta razón, Spinoza considerará “las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos”.

La primera definición de la tercera parte de la *Ética* reitera el rol de las acciones humanas en el estudio que se llevará a cabo:

Llamo causa adecuada a aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente por ella misma. Llamo, en cambio, inadecuada o parcial a aquella cuyo efecto no puede ser entendido por ella sola. (E3def.1).ⁱⁱ

Dentro de un esquema causa-efecto, solo es causa adecuada de un efecto la que logra percibirlo de modo claro y distinto; la causa que *pueda dar cuenta* de lo que lleva en sí para la realización de su efecto. La causa inadecuada no explica, o explica

ⁱ “*Nihil in naturâ fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem, & ubique una, eademque ejus virtus, & agendi potentia, hoc est, naturae leges, & regulae, secundùm quas omnia fiunt, & ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique, & semper eadem, atque adeò una, eademque etiam debet esse ratio rerum qualiumcunque naturam intelligendi, nempe per leges, & regulas naturae universales.*” (E3Praef.)

ⁱⁱ “*Causam adaequatam appello eam, cujus effectus potest clarè, & distinctè per eandem percipi. Inadaequatam autem, seu partialem illam voco, cujus effectus per ipsam solam intelligi nequit.*” (E3def.1)

parcialmente, su efecto: no da cuenta de lo que produce, de sus efectos. La segunda definición dirige el problema de la adecuación al campo de la actividad humana, es decir, qué es ser causa adecuada o inadecuada para *nosotros*. El ser humano *actúa* cuando es causa adecuada de algo que se produce en el mismo ser humano o fuera de él: “cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede ser entendido clara y distintamente por ella sola”. Cuando el ser humano *padece* sucede justo lo contrario: “cuando en nosotros se produce algo o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos causa sino parcial.” (E3def.2).ⁱ La segunda definición explica qué es actuar y qué es padecer en estricta referencia a la actividad humana: actuar es ser causa adecuada, padecer es ser causa inadecuada. La definición de afecto brindará el escenario donde el actuar y el padecer, el ser causa adecuada o inadecuada, tienen su envergadura, su significación práctica y fundamental.

Si bien, como afirma Wurzer, la teoría de la realidad afectiva de Spinoza está “basada enteramente en la acentuación filosófica del cuerpo”⁷, el aspecto de *encrucijada* de los afectos comienza a mostrarse en su definición; no hay modificación corporal que a su vez no produzca ideas de estas mismas afecciones, es decir, un correlato mental de lo que pasa en el cuerpo. Este correlato se produce independientemente de que hayamos entendido o no lo que pasa en el cuerpo. La última oración vincula las tres definiciones dadas. La ecuación da el siguiente resultado: “*si pudiéramos ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces por afecto entiendo una acción; y en otro caso, una pasión*”.ⁱⁱ Esta glosa presenta el esquema básico de la filosofía de la acción de Spinoza. Si se logra ser *causa adecuada* de un afecto, entonces, este se transforma en acción, ahora bien, si no se logra esto, si no se puede dar cuenta de lo que acaece en el cuerpo, un afecto no puede ser más que una *pasión*. La versatilidad de la noción de afecto le permite a Spinoza incorporar la noción de ‘pasión’ como un tipo de afección y no como la afección misma. Rompe de este modo el círculo patético, de padecimiento incesante, logrando que las afecciones sean también acciones.

ⁱ “Nos tum agere dico, cùm aliquid in nobis, aut extra nos fit, cujus adaequata sumus causa, hoc est (*per Defin. praeced.*) cùm ex nostrâ naturâ aliquid in nobis, aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clarè, & distinctè intelligi. At contrâ nos pati dico, cùm in nobis aliquid fit, vel ex nostrâ naturâ aliquid sequitur, cujus nos nos, nisi partialis, sumus causa.” (E3def.2)

ⁱⁱ “*Si itaque alicujus harum affectionum adaequata possumus esse causa, tum per Affectum actionem intelligo, aliàs passionem.*” (E3def.3)

¿Qué puede producir el ser humano y no meramente re-producir? Se trata del problema de la expresividad del ser humano. En el sentido de poder expresar de modo intrínseco, a partir de su virtud o realidad, su esencia. Esta esencia no es más que actividad que producirá efectos. ¿Hasta qué punto puede el ser humano determinarse a sí mismo a actuar sin la necesidad de lo externo? El problema de la exterioridad, en este punto, es que siempre será inadecuada, dado que es algo que le adviene al ser humano y no una producción de su misma naturaleza. Puesto que el ser humano es una cosa singular, finita, entre otras cosas singulares, no puede auto-determinarse, en términos absolutos, pero sí puede llegar a ser causa adecuada de sus acciones; siempre desde una perspectiva modal que lo vinculará con el resto de seres humanos. El orden de las definiciones es en sí mismo revelador. Primero, la definiciones de causa adecuada y de causa inadecuada; segundo, las definiciones de actuar (*agere*) y de padecer (*pati*); por último, la definición de afecto. Esta última definición describe el eje que denomina las variaciones del ser humano, dentro de estas variaciones es que se le puede adscribir al ser humano la posibilidad de actuar o de padecer, y es desde este escenario que se ha de tratar de ser causa adecuada de nuestras acciones.

La definición tercera en su totalidad expone lo siguiente: “Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones.”(E3def.3).ⁱ Una de las premisas metodológicas del pensamiento spinoziano es no anclarse en las palabras, por lo cual no hay que hipostasiar la palabra ‘afecto’. Se trata de una definición de algo, es decir de una realidad que produce efectos, para lo cual, Spinoza utiliza esta designación. ¿Qué es exactamente lo que designa esta palabra? Una realidad compleja, es decir, constituida por más de un elemento. En primer lugar, un afecto es una afección del cuerpo. Entiéndase por afección una modificación, alteración, del cuerpo. En ningún caso se trata de modificaciones neutras, esto no tiene cabida en relación con los afectos, se trata de modificaciones que aumentan la capacidad de *actuar* o la disminuyen, cuando sucede esto último, su modificación produce un *padecimiento*. Afecto y afección no son sinónimos. Una afección en tanto que modificación tiene un campo semántico mucho más amplio que el de la noción de afecto. Hay afecciones de la mente, del cuerpo, de Dios en su

ⁱ “*Per Affectum intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur, vel minuitur, juvatur, vel coërcetur, & simul harum affectionum ideas.*” (E3def.3)

expresarse, afecciones que padecen las cosas singulares, etc. Ahora bien, sin la capacidad, la aptitud, de ser afectados no podría darse la realidad afectiva. Un afecto es, específicamente, esa realidad compleja que, primeramente, es una afección corporal.

La potencia de actuar del cuerpo no es más que su capacidad expresiva. Los afectos modifican esta capacidad de tal manera que pueden acrecentar la expresividad o debilitar, restar realidad, a los cuerpos. En otros términos, pero señalando lo mismo, los afectos pueden favorecer o impedir – coartar – la potencia de los cuerpos. *He aquí la primera característica de los afectos entendidos como encrucijada: se trata de una realidad que mece los cuerpos, su capacidad productiva, entre el más y el menos, entre el poder ser y expresar más o el debilitamiento de lo que se es, por lo tanto, de lo que se puede hacer.*

Siempre téngase en mente el axioma, más bien experiencia, de *sentir* un cuerpo. Sentir es ya una representación mental que le da pie a Spinoza a postular la faceta mental del afecto. Ya sabemos, por lo anteriormente analizado, que la relación mente-cuerpo se estructura como la relación entre una idea y su ideado. El vínculo es tan íntimo que cada cosa que acontezca en el objeto ideado-cuerpo tendrá su correlato mental, no respecto de tal o cual consciencia, sino en la realidad, entendida como cosa pensante. *Pues bien, por toda modificación del cuerpo, aquí entendida como afecto, simultáneamente, se da una idea, la idea de esa afección. He aquí la segunda característica de encrucijada. Un afecto se instala entre el atributo extensión y el atributo pensamiento sin mezclarlos. Un afecto simultáneamente (simul) implica una modificación corporal y la idea de esa modificación.* El estudio de los afectos conduce a una realidad compleja y, en ocasiones, dando pie a un discurso mixto de los atributos, porque, en definitiva, un afecto es una realidad psico-física. La última frase de las definiciones incorpora las tres definiciones anteriores: en el caso de que podamos ser causa adecuada de una de estas afecciones corporales, se entenderá que un afecto es una acción y no una pasión.

La primera proposición de la tercera parte de la *Ética* recoge parte de los frutos de las definiciones sobre el *actuar* y el *padecer*: “*Nuestra mente hace algunas cosas y padece otras, a saber, en la medida en que tiene ideas adecuadas, necesariamente hace algunas cosas, y en la medida en que tiene ideas inadecuadas, necesariamente padece*

algunas.”ⁱ El sujeto de estos verbos es la *mente* humana, es decir, la idea de un cuerpo en acto. El contenido de esta proposición es el siguiente: la mente humana *actúa* en la medida en que tiene *ideas adecuadas* y padece en la medida en que tiene *ideas inadecuadas*. La adecuación se contrapone a lo confuso y mutilado (2/40e). Referirse a ideas, a cosas mentales, implica también referirse a sus efectos, por eso puede actuar o padecer la mente a partir de sus ideas. Para Spinoza la idea en tanto que modo del atributo pensamiento (constitutivo de la divinidad) es en Dios (en lo real). Es decir, una idea adecuada no lo es solo para mí. El corolario a esta proposición equipara, entonces, ideas inadecuadas a la sumisión de una mente a las pasiones, en cambio, la mente es más activa, produce más cosas, mientras más ideas adecuadas tiene: “De aquí se sigue que la mente está sometida a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene; y, al contrario, hace tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene.”ⁱⁱ

La tercera proposición vuelve con un cariz distinto a la primera proposición: “*Las acciones de la mente surgen sólo de las ideas adecuadas; las pasiones, en cambio, sólo dependen de las inadecuadas.*”ⁱⁱⁱ La mente es la idea de un cuerpo existente en acto, en cuanto tal es una idea. Idea compleja porque su objeto lo es. Cada mente es un complejo de ideas adecuadas e inadecuadas. Cuando la mente logra ser causa de lo que le es propio producir, esto es, de una idea, entonces, se trata de una *acción de la mente*. En cambio, si solo se tiene un conocimiento mutilado y parcial de lo que se produce en el ámbito pensante-corporal la mente solo puede padecer, la mente queda sujeta a *pasiones*. La mente en tanto que idea expresa un modo del pensamiento, el cuerpo un modo de la extensión. Los atributos son activos, entonces, la idea piensa, no hace otra cosa, y el cuerpo se mueve o se mantiene en reposo. En el escolio se esclarece la designación ‘pasiones’ respecto de la mente. Se trata, en efecto, de una negación, dado que no se logra tener un conocimiento adecuado de esta. Las pasiones en tanto que conocimiento parcial se refieren, para Spinoza, a todas las cosas singulares, aunque aquí solo se ocupará, como había avisado, de la mente humana. Esto no quiere decir que las cosas singulares solo padezcan, sino que desde el orden del conocer se es pasivo cuando

ⁱ “*Mens nostra quaedam agit, quaedam verò patitur, nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessariò agit, & quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessariò quaedam patitur.*” (E3P1)

ⁱⁱ “*Hinc sequitur Mentem eò pluribus passionibus esse obnoxiam, quò plures ideas inadaequatas habet, & contrà eò plura agere, quò plures habet adaequatas.*” (E3P1c)

ⁱⁱⁱ “*Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passionibus autem à solis inadaequatis pendent.*” (E3P3)

se intenta conocer algo y no se logra delimitar su constitución y sus efectos singulares sino que se difumina entre otras cosas, sin llegar a ser inteligible.

De las proposiciones primera y tercera resultan dos formulaciones del pensar spinoziano: 1. la mente actúa cuando tiene ideas adecuadas, de estas surgen las *acciones de la mente*; 2. la mente padece cuando tiene ideas inadecuadas, de estas surgen las *pasiones de la mente*. La mente es el verdadero centro de atención de estas proposiciones. El conocimiento está ligado con una actividad y esta puede ser o bien activa o bien pasiva. Queda del lado del entendimiento, de su disciplina, lograr un conocimiento adecuado que logre que la mente llegue a actuar, a producir efectos de los cuales pueda dar cuenta causalmente. El supuesto intelectualismo de Spinoza se vierte de modo inmediato en el ámbito efectivo de lo real. En todo caso se trata de la capacidad del intelecto de producir efectos o, en su contra, de solo padecer.

Si hay un punto que sobresale respecto de los demás en la filosofía de Spinoza al estudiar la relación mente-cuerpo, es esa unidad no simple, que se da en un mismo y solo ser. Un ser que puede ser estudiado de modos diversos, respondiendo a su constitución, que, en última instancia, responde a la constitución de lo real mismo. No se trata solo de modos de hacer inteligible la realidad humana sino, también, de las maneras en las que esta se expresa. La unión implica esta *aptitud simultánea*⁸ entre lo que podemos sentir y pensar. Más allá de las limitaciones inmediatas que pueda tener un cuerpo, la ceguera, la parálisis, la atrofia, la sordera, etc., y de las limitaciones intelectivas, dislexias, trastornos del aprendizaje, etc., se trata de, desde lo que seamos, ir enriqueciendo por medio de la experiencia lo que podemos sentir y así se enriquecerá la experiencia de lo que podemos pensar. Por esta razón, esta aptitud no tiene nada que ver con los hábitos sociales o regulaciones institucionales. ¿Cuánto puede un cuerpo? ¿Cuánto puede una mente? Estas dos preguntas se transforman en las preguntas directas: ¿cuánto puede *tu cuerpo*?, ¿cuánto puede *tu mente*? Lo cual implica que la *prestancia* de las mentes tampoco es algo fijo, tenemos toda una vida para ir ganando en excelencia, para ir precisando cómo actuar de la mejor manera y cómo pensar del modo

más adecuado. A diferencia de una filosofía moral basada en el estatuto autónomo del ser humano, las consideraciones anteriores de Spinoza nos conducen a que cada cual se haga cargo y experimente en sí lo que puede, sabiéndose un ser esencialmente insustancial, un ser que para su existencia ha dependido de otros, y que para perseverar necesita de otros cuerpos y de otras mentes. Ni siquiera el cuerpo propio está encerrado en sus propias fronteras, más bien es la forma que resulta de un límite cambiante por su interacción con el exterior y de una población múltiple de diversos cuerpos que lo componen. Esta manera de referirse al cuerpo, que no lo reduce a un ente simple, y que lo liga necesariamente a una contrapartida mental, sin reducir un polo a otro, es tan característico de Spinoza como lo es de Nietzsche. Desafortunadamente, este último no se ocupó de la segunda parte de la *Ética*, pero en ella hubiera descubierto un precedente en su empeño por reformular la noción misma de ‘alma’, alejándola tanto del prejuicio atomista – el *atomismo psíquico* – como de la separación tajante entre el cuerpo y el alma o espíritu. La filosofía del cuerpo de Nietzsche tiene en perspectiva el horizonte de las creaciones espirituales, siempre y cuando el camino se inicie en el fenómeno humano más complejo y más íntimo, más cercano y más desconocido, el más fácilmente dador de placeres y el que de modo más inmediato nos enfrenta al dolor: el cuerpo. Como sucede en el pensamiento de Spinoza, para Nietzsche la realidad afectiva no tiene ningún sentido si no tiene como punto de partida la experiencia de ser cuerpo. Si bien nos habíamos topado con las relaciones entre filosofía y cuerpo en el prefacio de la segunda edición de *La ciencia jovial* y el cuerpo fue el escenario mismo que permitió el estudio de las pulsiones que desembocan en la hipótesis de la voluntad de poder, es ahora cuando se analizará de modo más detallado las palabras de Nietzsche sobre lo que denomina como hilo conductor de su investigación.

2.2. Nietzsche: *reconquistar el derecho a los afectos para el hombre de conocimiento*

2.2.1. *Interpretación y cuerpo: el hilo conductor del cuerpo*

En el presente se está logrando una mayor comprensión del papel central del cuerpo en el pensamiento filosófico. Aunque, como bien describe Rábade: “La filosofía moderna, desde Descartes hasta después de Hegel, puede, con contadas excepciones, ser considerada como una filosofía del espíritu. Obviamente el espíritu es entendido de maneras muy distintas: *res cogitans*, conciencia, yo, espíritu absoluto..., pero, en definitiva, como algo que no es cuerpo y que sólo muy forzosamente en algunos autores puede englobar al cuerpo.”.⁹ En cambio, Nietzsche será uno de esos autores en los que la experiencia corporal se encuentra en el corazón mismo de su pensar. Si bien el discurso de los afectos implica, simultáneamente, lo corporal y lo espiritual, Nietzsche se decanta metodológicamente por la experiencia corporal, siendo esta la más fundamental y solo siendo a partir de esta desde donde puede estudiarse la experiencia espiritual. Se hace, pues, necesaria una indagación en textos claves y afines a los discutidos hasta ahora que permitan situar metodológicamente lo que Nietzsche designa como *cuerpo*.

Se ha localizado un eje teórico en los afectos, los cuales atraviesan las diversas nociones de interpretación, voluntad de poder, vida, pensamiento y signos, ahora bien, no habría una experiencia afectiva sin la experiencia de ser cuerpo. Analicemos, a continuación, la respuesta dada por el propio autor a la pregunta de por qué, en términos metodológicos, se hace necesario que el *cuerpo* se convierta en el punto de partida de la investigación:

Partir del *cuerpo* y de la fisiología: ¿por qué? – La representación correcta de la índole de nuestra unidad subjetiva, la logramos si nos vemos como regentes a la cabeza de una colectividad, no como “almas” o “fuerzas vitales”, y vemos asimismo en la dependencia de estos regentes respecto de los regidos y en las condiciones de la jerarquía y de la división del trabajo lo que posibilita tanto a los individuos como el todo. (FP III, 40 [21], 1885).ⁱ

ⁱ „Ausgangspunkt vom *Leibe* und der Physiologie: warum? – Wir gewinnen die richtige Vorstellung von der Art unsrer Subjekt-Einheit, nämlich als Regenten an der Spitze eines Gemeinwesens, nicht als „Seelen“ oder „Lebenskräfte“, insgleichen von der Abhängigkeit dieser Regenten von den Regierten und den Bedingungen der Rangordnung und Arbeitstheilung als Ermöglichung zugleich der Einzelnen und des Ganzen.“ (KSA 11, p. 638.)

Partiendo del cuerpo es posible concebir una idea más correcta, más afín a lo que se pretende conocer, que partiendo desde la *unidad del sujeto*. Se establece una diferencia de proceder en la investigación; por eso estos textos son profundamente metodológicos. Se enfrenta al lector a dos opciones para iniciar el camino de la investigación: (i) a partir del sujeto o (ii) a partir del cuerpo. Si se comienza el análisis por la segunda vía se podrá situar adecuadamente a la primera, es decir, se podrá mostrar como el ‘sujeto’ de conocimiento y/o de acción es un resultado.

De nuevo, las observaciones de Rábade vuelven a ser útiles, dentro del marco de la filosofía moderna, cuando señala como “el sujeto era el plexo de unidad desde el que el hombre ejercía el conocimiento, bien intuyendo, bien analizando, bien llevando la daticidad plural a una síntesis objetiva. Sin esta unidad suprema – llámese yo, sujeto trascendental, conciencia pura – la filosofía moderna, como filosofía de la subjetividad críticamente entendida, no consideraba posible una legitimación del conocimiento con valor objetivo.”.¹⁰ Esta unidad contrasta con las palabras de Nietzsche al describir al *cuerpo* (*der Leib*), que se representa metafóricamente como un orden político, una colectividad jerarquizada, con dirigentes y dirigidos. Este “*Leib*” se enfrenta a otras nociones, el ‘alma’ o la ‘fuerza vital’, como una descripción más certera de lo que efectivamente acontece. Pero lo que acontece es ya interpretación y hablar sobre lo que acontece es interpretar y así, este *cuerpo*, es él mismo una interpretación. Una interpretación que pretende ser el signo visible de una multiplicidad de procesos de la mayoría de los cuales no somos conscientes.

El *cuerpo* es múltiple y jerarquizante. Por esta razón la metáfora política funciona para describir cómo *organizar una colectividad*, donde el rol de los individuos cobra sentido en el todo, y el todo no puede ser sin los individuos. Un *cuerpo*, pues, es una *economía vital*, donde en pos de la organización se da una división de trabajo:

Así como las unidades vivientes nacen y mueren continuamente y como al “sujeto” no le corresponde la eternidad; así también la lucha se expresa en el obedecer y mandar y a la vida le es propio un determinar los límites del poder fluctuante. La *ignorancia* cierta en que se mantiene el regente acerca de las funciones individuales e incluso las perturbaciones de la colectividad forman parte de las condiciones en que se puede gobernar. (FP III, 40 [21], 1885).ⁱ

ⁱ „Ebenso wie fortwährend die lebendigen Einheiten entstehen und sterben und wie zum „Subjekt“ nicht Ewigkeit gehört; eben daß der Kampf auch in Gehorchen und Befehlen sich ausdrückt und ein fließendes Machtgrenzen-bestimmen zum Leben gehört. Die gewisse *Unwissenheit*, in der Regent gehalten wird

Propiamente esta colectividad política es descrita como una *lucha* entre los súbditos y la clase gobernante. La lucha se expresa en relaciones de poder que se dan forma en la pugna por mandar u obedecer. Lo polémico en el seno mismo del *cuerpo* se halla en la constatación de que la jerarquía no es eterna sino que el *cuerpo* es el resultado, en cada momento, de esta *economía política*.

Que la clase gobernante no reconozca todo el trabajo de los súbditos es parte importante de la imagen que esta se hace de sí misma. Traduciendo la metáfora dígame que, para que el ‘sujeto’, el ‘yo’, la ‘conciencia’ o el ‘alma’ se piensen en control y como la instancia suprema y organizadora del cuerpo, es necesario un olvido de todo lo que permite que estas mismas instancias puedan darse; esto que nunca deja de estar, aunque se tome como lo secundario, es el *cuerpo*:

Brevemente, nosotros logramos estimar también el no-saber, el ver en general y en conjunto, el simplificar y falsear, el perspectivismo. Pero lo principal es: que entendamos al soberano y sus súbditos como de *igual índole*, todos sintiendo, queriendo, pensando – y que del movimiento que veamos o adivinemos en cualquier parte del cuerpo aprendamos a deducir la vida subjetiva, invisible que le corresponde. El movimiento es un simbolismo para el ojo; indica que algo se ha sentido, querido, pensado. (FP III, 40 [21], 1885).ⁱ

Este no-saber es parte del *transformar falsificante* de todas nuestras interpretaciones, de todos nuestros intentos por conocer. A esto, también, se le denomina perspectivismo, porque se trata de hacerse cargo de lo sesgado de cualquier mirada de conjunto, de lo selectivo de todo interpretar y de la finitud de toda perspectiva, su límite. La apuesta metodológica hace del *cuerpo* una multiplicidad de perspectivas, que interpretan, que tienden a imponerse. En este sentido, metafórico-interpretativo, todas las partes que componen el cuerpo piensan, sienten y quieren. Por ejemplo, la sensibilidad es activa, interpreta configurando, crea las *formas de exposición* mediante las cuales se puede *mirar*, por eso se describe en este fragmento al

über die einzelnen Verrichtungen und selbst Störungen des Gemeinwesens, gehört mit zu den Bedingungen, unter denen regiert werden kann.“ (KSA 11, p. 638.)

ⁱ „Kurz, wir gewinnen eine Schätzung auch für das Nichtwissen, das Im-Großen-und-Groben-Sehen, das Vereinfachen und Fälschen, das Perspektivische. Das Wichtigste ist aber: daß wir den Beherrscher und seine Unterthanen als *gleicher Art* verstehn, alle fühlend, wollend, denkend – und daß wir überall, wo wir Bewegung im Leibe sehen oder errathen, wie auf ein zugehöriges subjektives unsichtbares Leben hinzuschließen lernen. Bewegung ist eine Symbolik für das Auge; sie deutet hin, daß etwas gefühlt, gewollt, gedacht worden ist.“ (KSA 11, pp. 638-639.)

movimiento como ‘simbolismo’ para el ojo. Esto sucede sin que el regente, el ‘yo’, la ‘conciencia’, tenga un conocimiento completo de lo que está sucediendo y así con todos los sentidos. Por ejemplo, el tacto manipula, el olfato discrimina, el gusto diferencia, el oído sutaliza, etc. Todas estas acciones se dan por hecho cuando se piensa que el mérito del “buen gobierno” es responsabilidad del rey.

¿Qué sucedería si se intenta pensar esa multiplicidad que es previa a nuestra organización perceptiva como sentidos? Si se le pide al sujeto que de cuenta de sí mismo, podría llegar a enfrentarse con la *falsificación* de la que es producto, teniendo que reconocer, además, la utilidad de esta falsificación:

– El interrogar directamente al sujeto acerca del sujeto y el mirarse a sí mismo sea como sea en el espejo del espíritu tienen el peligro de que para su actividad podría ser útil e importante interpretarse de modo falso. Por eso interrogamos al cuerpo y rechazamos el testimonio de los sentidos aguzados: si se quiere, vemos si logramos poner a los subordinados en contacto con nosotros. (FP III, 40 [21], 1885).ⁱ

El planteamiento de Nietzsche reconoce estas falsas interpretaciones posibilitantes, se hace con ellas, y explora la multiplicidad de la que surgen, hasta donde sea posible.

Frente a la pregunta antes planteada por el propio autor de por qué comenzar por la experiencia del *cuerpo*, además del texto comentado, cabe recoger algunas notas que precisan la concepción del cuerpo y su prioridad metódica. El supuesto principal es que el ser humano mismo no es un *dato*, un *hecho*, un *átomo*, no es nada que pueda albergar la posibilidad de considerarse como algo *en sí*. La noción del *cuerpo* se va a ligar con la complejidad frente a lo *superficial* de la conciencia, con la interrelación agónica frente a la supuesta *inmediatez* del ‘yo’ y con la pluralidad frente a la *unidad* del sujeto. La *multiplicidad* del ser humano se fundamenta en la complejidad misma del *fenómeno* cuerpo, cuya unidad no es un dato, no es algo que esté, de hecho, *constituido*, sino algo por *constituir*, algo que está siempre *constituyéndose*.

ⁱ „– Das direkte Befragen des Subjekts über das Subjekt, und alle Selbst-Bespiegelung des Geistes hat darin seine Gefahren, daß es für seine Thätigkeit nützlich und wichtig sein könnte, sich falsch zu interpretiren. Deshalb fragen wir den Leib und lehnen das Zeugniß der verschärften Sinne ab: wenn man will, wir sehen zu, ob nicht die Untergebenen selber mit uns in Verkehr treten können.“ (KSA 11, p. 639.)

La noción misma que se está trabajando del *cuerpo* no se reduce a la lectura *fisiológica*:

El hombre como pluralidad: la fisiología ofrece sólo una indicación de una maravillosa relación entre esta pluralidad y la subordinación y ordenación de las partes respecto de un todo. Pero sería falso inferir necesariamente a partir de un estado [*Staat*] un monarca absoluto (la unidad del sujeto). (FP III, 27 [8], 1884).ⁱ

El marco comprensivo del ser humano pasa a ser una relación entre una multiplicidad, que es lo que lo constituye, y la *ordenación* de esta. Las partes son tomadas como la efervescencia maravillosa de lo múltiple, mientras que estas partes logran una ordenación respecto de un *todo*. Este ‘todo’ es un punto de llegada, un trabajo con las partes, nada dado de antemano. Es imprescindible rescatar la idea de un *todo* como resultado de una tensión entre múltiples partes. Se tiende hacia una unidad, la unidad dadora de sentido de lo múltiple, pero se *llega a ella*, no se parte de ninguna noción previa que ordene esta materia, llámese ‘alma’, ‘conciencia’ o ‘yo’.¹¹ El proceso mismo de una totalidad constituida da cuenta solo de un estado, tan perecedero como débil sea el orden que ha logrado instaurarse entre las partes.

Si bien la metáfora política del cuerpo ayuda a pensar las relaciones de imposición, subordinación y tensión que se dan entre los diversos impulsos que pueblan un cuerpo, se trata, en Nietzsche, de la imagen precaria de un escenario de cambio incesante; por lo cual, no se ha de traducir un estado particular de un cuerpo, su orden y su jerarquía, como si fuera la cabeza del reino, como un monarca absoluto que controla y gobierna todos sus súbditos y las relaciones que se dan entre ellos. Escribe Rábade respecto de la noción de cuerpo en Nietzsche, que esta nos enfrenta a lo que puede considerarse como un axioma: “el hombre es pluralidad”. Rábade expresa su punto del siguiente modo y da en la clave de la filosofía del cuerpo de Nietzsche: “Pues bien, a la unidad del sujeto va a oponer Nietzsche la pluralidad del hombre, que, obviamente, es una pluralidad corporal. (...) Esta pluralidad nos la atestigua la fisiología, así como el maravilloso intercambio entre los diversos elementos y también su estructuración, pero no estamos legitimados a pasar de aquí a la afirmación de un monarca absoluto, a la

ⁱ „Der Mensch als Vielheit: die Physiologie giebt nur die Andeutung eines wunderbaren Verkehrs zwischen dieser Vielheit und Unter- und Einordnung der Theile zu einem Ganzen. Aber es wäre falsch, aus einem Staate nothwendig auf einen absoluten Monarchen zu schließen (die Einheit des Subjekts)“ (KSA 11, pp. 276-277.)

unidad del sujeto (*die Einheit des Subjekts*). Tenemos que aprender – y aceptar – , tomando al cuerpo como hilo conductor, que el hombre es una pluralidad de seres que, luchando o colaborando entre sí, constituyen el ser individual, renunciando a cualquier tipo de unidad supracorpórea.”.¹²

De la *multiplicidad* no se *infiere* la necesidad de un regidor, lo maravilloso se encuentra en otra parte, en la producción misma de un *orden*, sin que un monarca previo hubiese dado las órdenes a seguir, y el orden que se alcanza y es mantenido, siempre en tensión y siempre en peligro de des-organización o de una nueva organización, no cobra sentido por una instancia externa a este mismo proceso. Esta *imagen del ser humano* se fundamenta en la noción de cuerpo, que se presenta como el “hilo conductor” de la investigación:

Siguiendo el hilo conductor del cuerpo conocemos al hombre como una pluralidad de seres vivos que, en parte luchando unos con otros en parte ordenados y subordinados entre sí, al afirmar su ser individual, afirman involuntariamente la totalidad. (FP III, 27 [27], 1884).ⁱ

El ser humano es descrito como una multiplicidad de seres. Cada ser humano es una multiplicidad de seres pero, además, esta multiplicidad es descrita como una *lucha*; se trata de un modo de expresar la hipótesis misma de *la voluntad de poder*. Cada miembro de la colectividad *cuerpo* se afirma pero en este afirmarse se afirma la existencia y la fortaleza de *todo cuerpo*. Esta nota concluye con un aspecto a tener en cuenta a la hora de comprender la noción misma que se está elaborando de cuerpo, esta lucha interna que es el cuerpo no solo excede al conocimiento consciente, sino que, de hecho, gran parte de lo que acontece en la pugna entre las partes, permanece en un nivel no-consciente, es decir, infraconsciente o inconsciente (*unbewußt*).

En términos positivos, hay una apuesta por un punto de partida que se defiende como más fundamental y definitorio del ser humano, ese punto de partida es el cuerpo, el cual se contrapone a una lista de nociones que podemos agrupar bajo la noción de ‘espíritu’ (alma, yo, conciencia). Pero, en términos negativos, sabemos muy poco de lo que acontece en este nuevo escenario más rico, más complejo, también más precario y

ⁱ „Am Leitfaden des Leibes erkennen wir den Menschen als eine Vielheit belebter Wesen, welche theils mit einander kämpfend, theils einander ein- und untergeordnet, in der Bejahung ihres Einzelwesens unwillkürlich auch das Ganze bejahen.“ (KSA 11, p. 282.)

en peligro constante de cambio. ¿Cómo apostar por esta nueva perspectiva? ¿Cómo comenzar a trabajar, en términos filosóficos, en ella, si justamente partimos de las categorías que están siendo criticadas ('yo', 'conciencia') para acercarnos a esta imagen del ser humano como multiplicidad? La respuesta se encuentra en la realidad afectiva, que permite una lectura estratégica, parcial y no ajena al acto interpretativo, del ser humano como *multiplicidad*:

La totalidad del hombre tiene todas aquellas cualidades del organismo que en parte permanecen inconscientes para nosotros, <en parte> se vuelven conscientes en la forma de *instintos* [Triebe]. (FP III, 27 [27], 1884).ⁱ

El *leitmotiv* del cuerpo como "hilo conductor" se encuentra en varias anotaciones de Nietzsche. Hay que remarcar el aspecto metódico de la insistencia de esta propuesta pero, además, se ha de insistir en el carácter de ensayo. Una nota de 1885 deja traslucir el fondo teórico de esta discusión. En esta breve nota la confrontación es entre las nociones de 'alma' y la de 'cuerpo'. Comencemos, pues, a seguir este *hilo conductor*, y veremos cómo surge un problema vinculado a la *virtud*, a la fuerza, de un pensamiento. Leamos el texto:

Siguiendo el hilo conductor del cuerpo. –

Suponiendo que "el alma" fuera un pensamiento atractivo y misterioso del que los filósofos, con razón, se han separado sólo de mala gana – quizá lo que aprenden hoy a aceptar a cambio es todavía más atractivo, todavía más misterioso. El cuerpo humano, en el que revive y se encarna el entero pasado más lejano y más próximo del devenir orgánico, por el cual, a través del cual y más allá del cual parece fluir una enorme corriente imperceptible: el cuerpo es un pensamiento más maravilloso que la vieja "alma". (FP III, 36 [35], 1885).ⁱⁱ

Pongamos el caso que antes los filósofos considerasen el *pensamiento* 'alma' misterioso y atractivo, pero que *ahora* lograsen aprender que hay un *pensamiento* aún más maravilloso. Se pretende volver la mirada hacia el cuerpo como un pensamiento aún más atractivo, como algo poblado de rastros y vestigios del devenir orgánico del ser humano, es decir, de su llegar a ser lo que es y de su poder ser otra cosa.

ⁱ „Die Gesamtheit des Menschen hat alle jene Eigenschaften des Organischen, dies uns zum Theil unbewußt bleiben <zum Theil> in der Gestalt von *Trieben* bewußt werden.“ (KSA 11, p. 282.)

ⁱⁱ „*Am Leitfaden des Leibes.* –

Gesetzt, daß „die Seele“ ein anziehender und geheimnißvoller Gedanke war, von dem sich die Philosophen mit Recht nur widerstrebend getrennt haben – vielleicht ist das, was sie nunmehr dagegen einzutauschen lernen, noch anziehender, noch geheimnißvoller. Der menschliche Leib, an dem die ganze fernste und nächste Vergangenheit alles organischen Werdens wieder lebendig und leibhaft wird, durch den hindurch, über den hinweg und hinaus ein ungeheurer unhörbarer Strom zu fließen scheint: der Leib ist ein erstaunlicherer Gedanke als die alte „Seele“.“ (KSA 11, p. 565.)

El *pensamiento* del cuerpo no se agota en su claridad y no termina de exponerse de una vez y por todas. Su complejidad lo convierte en un pensamiento con un horizonte abismal. Es aquí donde el nuevo hilo conductor presenta, también, la faceta de *límite* que todo camino a emprender implica. Dicho brevemente:

El fenómeno del *cuerpo* es el fenómeno más rico, más claro, más aprehensible: anteponerlo metódicamente, sin decidir nada sobre su significado último. (FP IV, 5 [56], 1886-1887).^{i 13}

En estas líneas se apuntan dos cosas: el camino y el límite. El *horizonte* que ha de seguir la investigación, es decir, su delimitación. El *pensamiento del cuerpo* es el punto de partida, por lo tanto, también, el límite.

2.2.2. De los despreciadores del cuerpo

Habiendo recorrido este camino, entendemos que puede ser esclarecedor analizar el famoso discurso de Zarathustra, “De los despreciadores del cuerpo”, aprovechando los matices que se han ido señalando para así comprender la coherencia y persistencia de este *pensamiento del cuerpo* en Nietzsche y no pensar que este discurso es solo un grito de guerra o solo una declaración retórica de intenciones.

Así comienza el discurso:

A los despreciadores del cuerpo quiero decirles mi palabra. No deben aprender ni enseñar otras doctrinas, sino tan sólo decir adiós a su propio cuerpo – y así enmudecer.

“Cuerpo soy yo y alma” – así habla el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños?

Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo.ⁱⁱ

ⁱ „Das Phänomen des *Leibes* ist das reichere, deutlichere, faßbarere Phänomen: methodisch voranzustellen, ohne etwas auszumachen über seine letzte Bedeutung.“ (KSA 12, pp. 205-206.)

ⁱⁱ „Den Verächtern des Leibes will ich mein Wort sagen. Nicht umlernen und umlehren sollen sie mir, sondern nur ihrem eignen Leibe Lebewohl sagen – und also stumm werden. (KSA 4, p. 39.) „Leib bin ich und Seele“ – so redet das Kind. Und warum sollte man nicht wie die Kinder reden? Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe.“ (KSA 4, p. 39.)

Atender al estilo de *Así habló Zaratustra* implicaría un trabajo aparte, en esta obra se pone en juego todo un arsenal de conceptos, imágenes, usos retóricos, poesías, teniendo en mente a múltiples referencias culturales como la *Biblia* o el *Fausto* de Goethe. En el breve pero importante discurso que vamos a analizar, lo primero que llama la atención es el título: “De los despreciadores del cuerpo”. Sin tener que aducir argumentos *ad hominem* o condenar una postura religiosa o filosófica específica, se logra a través de esta tipología aglutinar un problema. No un problema en abstracto sino un problema que se da, de hecho, en determinadas doctrinas y en las personas, muy concretas, que las defienden. El ‘tipo’ funciona como un arquetipo, de ahí que no pierda su vigencia; siempre puede haber despreciadores del cuerpo. Frente a este desprecio, el discurso de Zaratustra se presenta como una *apreciación* del cuerpo. Esta es la puesta en escena: sobre un mismo objeto, el cuerpo, se sitúan dos posiciones, quienes a modo de enseñanza lo desprecian y quienes pretenden promulgar una nueva enseñanza reconociendo el valor del cuerpo. La palabra de Zaratustra no entra en debate con los despreciadores del cuerpo, sencillamente, dice que espera que aceleren sus propias enseñanzas para que así enmudezcan.

El pensamiento del cuerpo se erige frente al pensamiento dicotómico, por lo cual se ha de evitar la fácil tentación de equiparar lo corporal con la ausencia de razón. Al contrario, frente a toda expectativa maniquea, el cuerpo es “una gran razón”:

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.

Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas “espíritu”, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón.¹

Es posible deducir como hace Rábade que: “Si el cuerpo es lo más rico, lo más fundamental; si el cuerpo es más de fiar que la conciencia o el espíritu, si el cuerpo ha de ser nuestro punto de partida y nuestro hilo conductor, todo esto incide directamente en el modo de concebir y de explicar el conocimiento, porque el cuerpo es la razón, la *gran razón*.”.¹⁴ Ahora bien, es necesario hacer un matiz importante y fiel a la letra: Nietzsche escribe “una gran razón” y no “la gran razón”. Hasta esto niveles llega su

¹ „Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du „Geist“ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft.“ (KSA 4, p. 39.)

lucha contra el prejuicio atomista y la extensión de la defensa de su axioma de la pluralidad. Como escribe V. Gerhardt: “Se debe enfatizar que Nietzsche no habla de *la* “gran razón” del cuerpo, sino de *una* “gran razón” – una entre tantas otras posibilidades. Por lo cual no queda excluida una pluralidad de “grandes razones”. Al contrario: se sugiere que la pluralidad del cuerpo corresponde a una *pluralidad de la razón*.¹⁵ Y es en esta *razón*, en la que Gerhardt cifra el papel creador de unidad, ahí donde reina la pluralidad. En sus palabras, “la razón da a la pluralidad un *sentido*”.¹⁶ El cuerpo es una *gran razón* en tanto que multiplicidad orientada, esta razón convierte tanto a lo aislado como a lo contradictorio en elementos necesarios que trabajan por un *todo*. Es la *constitución* y no lo constituido. La noción de *grandeza*, aquí acompañando a la razón en tanto que adjetivo, está vinculada a la integridad ganada, trabajada, que no parte de una unidad previa.

La “pequeña razón” representa algo que es resultado de esa guerra y esa paz que es el cuerpo múltiple y con sentido. Lo que se llama ‘espíritu’ es una pequeña razón, no como lo que contradice a una gran razón, sino como algo que no puede ser comprendido si no es desde el cuerpo. El ‘espíritu’ no solo es algo que está en el cuerpo, sino que es expresión de la virtud del cuerpo, del *sentido* al que aspira. Ni se niega el ‘espíritu’ ni se afirma que el cuerpo sea una especie de ingeniero que lo utilice como una herramienta. Lo que se afirma es que para entender qué sea eso a lo que se denomina ‘espíritu’ se ha de comenzar por el cuerpo. Para Wurzer, “la unicidad de la sensibilidad y de la intelectualidad constituye, de una manera única, la naturaleza del sí-mismo: el *cuerpo* del hombre *piensa*. Nietzsche descubre la corporalidad en la razón y la razón en la corporalidad.”.¹⁷

Otro modo de simplificar la complejidad del cuerpo es por medio de la noción de ‘yo’:

Dices “yo” y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa aún más grande, en la que tú no quieres creer, – tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo.ⁱ

Ante un posible “despreciador del cuerpo” que afirme que el ‘yo’ es el fundamento de nuestros pensamientos, sensaciones y voliciones, Zarathustra responde

ⁱ „„Ich“ sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, – dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich.“ (KSA 4, p. 39.)

que esta gran razón “no dice yo, pero hace yo”. Hasta el momento se ha ido concretando el tipo “despreciador del cuerpo” por medio de tres nociones centrales en el pensamiento occidental: alma, espíritu, yo (*Seele, Geist, Ich*). Hay algo que no debe pasar desapercibido: el carácter sónico que se le adscribe a estas tres nociones en el discurso. Se trata de palabras, las cuales pretenden definir y determinar qué es lo valioso, qué es lo que *comanda* en el ser humano. Las tres nociones vienen marcadas en tanto que lenguaje, justo ahí, donde el *aprender a leer* nietzscheano más insiste. El alma “es sólo una palabra...” („Seele ist nur ein Wort...“); la noción de ‘espíritu’ entra en el discurso desde el acto designativo, al acto de *nombrar* (*nennen*): “a la que llamas ‘espíritu’ ” („die du „Geist“ nennst“); en la primera frase que se introduce al “yo”, se hace referencia tanto al acto de decir como al hecho de que el ‘yo’ sea una palabra: “Dices “yo” y estás orgulloso de esa palabra” („„Ich“ sagst du und bist stolz auf diess Wort.“). Se describen tres *palabras*, tres de-signaciones, que apenas rozan la complejidad del cuerpo. La insistencia en las *palabras* pone en evidencia la ignorancia frente al cuerpo. A través de las palabras saturamos lo que ignoramos.

Continúa Zaratustra:

Instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu: tras ellos se encuentra todavía el sí-mismo. El sí-mismo busca también con los ojos de los sentidos, escucha también con los oídos del espíritu.

El sí-mismo escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. El sí-mismo domina y es el dominador también del yo.ⁱ

Ese acontecimiento en su riqueza es nombrado como *das Selbst*, el sí-mismo. Esta noción se presenta como el proceso que yace a todo lo que anteriormente se había podido tomar como fin en sí mismo. El ‘sí-mismo’ es previo, más radical, al ‘alma’, al ‘espíritu’ o al ‘yo’, pero, además, a partir de él son posibles los actos de pensar y sentir. Para Gerhardt, “el sí-mismo es una *expresión del cuerpo entendido como unidad*. En el sí-mismo el cuerpo crea para sí una forma en el que se hace posible un entendimiento del cuerpo como un todo.”¹⁸ El acto interpretativo está inserto en el sí-mismo, por eso este “compara, subyuga, conquista, destruye”, es decir, interpreta. Estas

ⁱ „Werk- und Spielzeuge sind Sinn und Geist: hinter ihnen liegt noch das Selbst. Das Selbst sucht auch mit den Augen der Sinne, es horcht auch mit den Ohren des Geistes.

Immer horcht das Selbst und sucht: es vergleicht, bezwingt, erobert, zerstört. Es herrscht und ist auch des Ich’s Beherrscher.” (KSA 4, p. 39-40.)

interpretaciones previas son las más poderosas, aquellas que condicionan todo lo pensable, desatender el sí-mismo sería tanto como dejar de pensar.

El cuerpo hereda una serie de calificativos que lo racionalizan más que lo *irracionalizan*: “Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido – llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo. Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría. ¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu mejor sabiduría?”.ⁱ El ‘sí-mismo’ es la nueva acuñación para dar cuenta del *pensamiento del cuerpo*.

Después de este recorrido por algunas notas póstumas centrales y por este intelectualmente emocionante discurso de Zarathustra, podemos reiterar estas palabras de Rábade: “Hemos desechado al espíritu, la conciencia, el sujeto. Hemos renunciado a toda la gnoseología que va de Descartes hasta Hegel. Pero no hemos perdido nada; al contrario, hemos ganado, según Nietzsche, la posibilidad de ponernos en situación de comenzar a entender correctamente el conocer humano.”.¹⁹

2.2.3. *Hacia una doctrina perspectivista de los afectos*

Así como no tendríamos la posibilidad de tener afectos sin ser cuerpo, en términos estrictos dentro del pensamiento de Nietzsche, el cuerpo es “un concepto que solo tiene sentido en referencia a la teoría de los afectos”. Con esto último, Wotling quiere resaltar que el cuerpo no es un substrato material autónomo sino “un término que sirve para designar, en su multiplicidad irreducible, el juego conflictivo de los instintos”.²⁰ Por lo cual, el paso de los afectos al cuerpo es tan válido y necesario como el del cuerpo a los afectos, estas instancias no han de separarse. Hay *muchas grandes razones* en los afectos.

ⁱ „Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er.

Es ist mehr Vernunft in deinem Leibe, als in deiner besten Weisheit. Und wer weiss denn, wozu dein Leib gerade deine beste Weisheit nöthig hat?“ (KSA 4, p. 40.)

El deseo expresado en sus cuadernos de “reconquistar el derecho a los *afectos* para *el hombre de conocimiento*” (FP IV, 5 [81])ⁱ va tomando forma en los ensayos teóricos que se van barajando, centrados en las nociones de fuerza, afectos, pulsiones desde el arco inseparable que forman el pensar y el cuerpo. Una de estas notas, bajo el título de *Zum Plane*, esto es, material para ser trabajado – elementos de trabajo para un desarrollo posterior – , anuncia un propósito que ayuda a recoger mucho de lo que se ha discutido hasta ahora. Frente a la “teoría del conocimiento”, entroncada en una serie de prejuicios como la existencia de cosas en sí, la identidad del sujeto, la transparencia del auto-conocimiento, etc., se tendría entre planes la elaboración de una *doctrina perspectivista de los afectos*:

Para el plan
(...)
En lugar de “teoría del conocimiento”, una *doctrina perspectivista de los afectos* (de la que forma parte una jerarquía de los afectos).
los afectos *transfigurados*; su *orden superior*, su “espiritualidad”. (...) (FP IV, 9[8], 1887).ⁱⁱ

Esta doctrina se situaría en el centro de las tareas cognitivas, es decir, le incumbe la tarea de hacer inteligible lo real. El nombre de tal doctrina lleva a cabo una síntesis entre la noción de afectos, el ejercicio del conocer y la perspectiva. Esta doctrina de los afectos viene marcada por un importante adjetivo que precisa el modo en que estos son entendidos, se trata de una doctrina *perspectivista*.

Desde el cuerpo, desde las partes del cuerpo y los sentidos, comienza la configuración del mundo que nos es conocido. El mundo que habitamos es producto de la actividad interpretativa, entiéndase simplificadora y poetizante, que lleva a cabo el cuerpo, no en tanto que entidad singular, sino desde su multiplicidad: la del ojo que discierne o evalúa, el tacto que acaricia o manipula, el oído que selecciona o distingue, el gusto que prueba o saborea y el olfato que identifica o diferencia, etc. Por eso se describe al mundo, el mundo por nosotros forjado (forjado según nuestra medida), con

ⁱ „das Recht auf *Affekte* wiedergewinnen für den *Erkennenden*“ (KSA 12, p. 221.)

ⁱⁱ „*Zum Plane*.
(...)“

An Stelle der „Erkenntnistheorie“ eine *Perspektiven-Lehre der Affekte* (wozu eine Hierarchie der Affekte gehört).
die *transfigurierten Affekte*: deren *höhere Ordnung*, deren „Geistigkeit“. (...)“ (KSA 12, p. 342.)

el mismo adjetivo que encontramos en el proyecto de una doctrina de los afectos, como *perspectivista*:

Este mundo perspectivista, este mundo para el ojo, el tacto y el oído, es muy falso, si se lo compara con el de un aparato sensorial mucho más refinado. Pero su comprensibilidad, claridad, su practicabilidad, su belleza, comienzan a *desaparecer*, cuando *refinamos* nuestros sentidos: asimismo desaparece la belleza al examinar a fondo los procesos de la historia; el orden de la *finalidad* es ya una ilusión. (FP III, 25 [505], 1884).ⁱ

Un aparato sensorial más refinado, más elaborado, más *apto* para lo complejo, produciría un mundo distinto. Desde la perspectiva humana, este dejar al mundo sin entidad ajena a la experiencia misma de ser cuerpo, es a lo que se refiere el adjetivo de *perspectivista*. Todo paso que implique un cambio de percepción, un agudizar los sentidos, un cambiar la relación que establecen las diferentes partes del cuerpo con su entorno y consigo, cambia, *de facto*, las valoraciones que adscribimos al mundo. En primer lugar, la inteligibilidad del mundo se transforma. Si la comprensión depende del trabajo previo de la *fuerza inventora* del cuerpo, cualquier cambio en el modo de percibir y sentir el mundo afectará los puntos de comprensibilidad anteriores. Se parte de que la comprensibilidad de tal o cual mundo es justamente *perspectivista*, anclado en determinaciones que permiten la postulación de un mundo que sea claro y cognoscible. La idea de una comprensión y una claridad del mundo va de la mano de su efectividad práctica, de la posibilidad de manipular los hechos, tal y como han sido interpretados. Añádasele la atribución de juicios estéticos como la belleza a un mundo previamente organizado.

2.2.3.1. *Apariencialidad y perspectiva*

El modo de pensar que atiende procesos complejos busca alejarse de una interpretación cosificante de lo real, además de buscar lecturas que no atomicen los acontecimientos mismos. Esto último implica que no se pretende postular una noción

ⁱ „Diese perspektivische Welt, diese Welt für das Auge, Getast und Ohr ist sehr falsch, verglichen schon für einen sehr viel feineren Sinnen-Apparat. Aber ihre Verständlichkeit Übersichtlichkeit, ihre Praktikabilität, ihre Schönheit beginnt *aufzuhören*, wenn wir unsere Sinne *verfeinern*: ebenso hört die Schönheit auf, beim Durchdenken von Vorgängen der Geschichte; die Ordnung des *Zwecks* ist schon eine Illusion.“ (KSA 11, p. 146.)

de fenómeno (*Erscheinung*), como lo que se da en la experiencia a un sujeto del conocimiento, por contraposición a una *cosa en sí* de la que el fenómeno depende. La apuesta de Nietzsche será contundente a este respecto. En una nota titulada *Contra el fenómeno*, comienza con este apunte aclaratorio:

NB. La *apariencia*, tal como yo la entiendo, es la efectiva y única realidad de las cosas,— aquello a lo que de entrada se atribuyen todos los predicados existentes y que se puede caracterizar relativamente muy bien con todos los predicados, incluso con predicados opuestos. (...) (FP III, 40 [53], 1885).ⁱ

Frente al fenómeno y las posibles relaciones de dependencia que pueda tener con relación a un noúmeno o cosa en sí, la apariencia (*Schein*) es entendida como la *única realidad eficiente (wirkliche) de las cosas*. La apariencia se basta, lo que implica que no es posible enmarcarla dentro de un esquema dualista. Se trata de un aparecer que es producto, resultado, perceptible del acontecer perspectivístico-interpretativo mismo, detrás de esto no puede haber nada más porque lo *eficiente* es el expresarse mismo de lo que hay, de lo que se da de modo dinámico extenuando lo que es en cada momento. La apariencia es la única realidad efectiva y el concepto límite que marca un espacio teórico que evita la postulación imaginaria de un ‘mundo verdadero’. Ahora bien, ninguna apariencia agota la virtud de lo real, que continuamente se está debatiendo entre múltiples perspectivas en contacto y reacción. La apariencia soporta caracterizaciones contradictorias porque ella misma no parte de una interpretación *cósica*, esto es, la apariencia no es una cosa que acepta tales propiedades y no pueda aceptar otras, en virtud de su constitución propia. La apariencia se instala en un discurso interpretativo que pretende evitar la lectura reificante de la realidad, por lo cual, tampoco la apariencia es *la cosa misma*.

La descripción de Nietzsche se aleja de la postulación de alguna entidad resguardada en sí misma; de aquí la complejidad de lo expuesto y el atentado que presenta a nuestros hábitos de pensar. Lo que caracteriza la imagen nietzscheana del mundo es la *relación*; es a partir de las relaciones que se puede pensar que hay seres:

ⁱ „gegen das Wort „Erscheinungen.“

NB. *Schein* wie ich es verstehe, ist die wirkliche und einzige Realität der Dinge, — das, dem alle vorhandenen Prädikate erst zukommen und welches verhältnißmäßig am besten noch mit allen, also auch den entgegengesetzten Prädikaten zu bezeichnen ist.“ (KSA 11, p. 654.)

Voluntad de poder como conocimiento

Crítica del concepto de “mundo verdadero y mundo aparente”

de ellos el primero es una mera ficción, formada con cosas puramente fingidas

la “apariencia [*Scheinbarkeit*, ilusoriedad]” forma parte ella misma de la realidad: es una forma de su ser, es decir

en un mundo en el que no hay ningún ser, es necesario en primer lugar que se cree mediante la *apariencia* [*Schein*] un cierto mundo calculable de casos *idénticos*: un *tempo* en el que sean posibles la observación y la comparación, etc.

la “apariencia [*Scheinbarkeit*]” es un mundo arreglado y simplificado en el que han trabajado nuestros instintos *prácticos*: *para nosotros* es perfectamente correcto: es decir, *vivimos* en él, podemos vivir en él: *prueba* de su verdad para nosotros...

: el mundo, prescindiendo de nuestra condición de que vivimos en él, el mundo que no hemos reducido a nuestro ser, a nuestra lógica, y a prejuicios psicológicos

no existe como “mundo en sí”

es esencialmente un mundo de relaciones: tiene, en determinadas circunstancias, un *rostro distinto* desde todos y cada uno de los puntos: su ser es esencialmente diferente en cada punto: ejerce presión sobre todo punto, cada punto le ofrece resistencia... y las sumas de todo ello son, en cada caso, totalmente *incongruentes*.

La *medida de poder* determina qué *ser* [*Wesen*] tiene la otra medida de poder: bajo qué forma, con qué violencia, con cuánta necesidad produce efectos o resiste

Nuestro caso particular es bastante interesante: nosotros hemos elaborado una concepción para poder vivir en un mundo, para percibir justo lo suficiente para que todavía lo *soportemos*... (FP IV, 14 [93], 1888).ⁱ

Aparecen a lo largo de este fragmento dos modos distintos de abordar el problema de la apariencia. Por una parte, la apariencia como noción no-dualista que recoge lo real mismo en su aspecto de proceso. Por otra parte, desde el enfoque *simplificador-interpretativo*, la apariencia en tanto que síntesis, como se ilustra en la temática de la *apariencialidad* o como una apariencia es apariencia para nosotros (ver

ⁱ „Wille zur Macht als Erkenntniss

Kritik des Begriffs „wahre und scheinbare Welt“

von diesen ist die erste eine bloße Fiktion, aus lauter fingierten Dingen gebildet

die „Scheinbarkeit“ gehört selbst zur Realität: sie ist eine Form ihres Seins d.h.

in einer Welt, wo es kein Sein gibt, muß durch den *Schein* erst eine gewisse berechenbare Welt *identischer* Fälle geschaffen werden: ein tempo, in dem Beobachtung und Vergleichung möglich ist usw.

„Scheinbarkeit“ ist eine zurechtgemachte und vereinfachte Welt, an der unsere *praktischen* Instinkte gearbeitet haben: sie ist für *uns* vollkommen recht: nämlich wir *leben*, wir können in ihr leben: *Beweis* ihrer Wahrheit für uns...

: die Welt, abgesehen von unserer Bedingung, in ihr zu leben, die Welt, die wir nicht auf unser Sein, unsere Logik, und psychologischen Vorurtheile reduziert haben

existiert *nicht* als Welt „an sich“

sie ist essentiell Relations-Welt: sie hat, unter Umständen, von jedem Punkt aus ihr *verschiedenes Gesicht*: ihr Sein ist essentiell an jedem Punkte anders: sie drückt auf jeden Punkt, es widersteht ihr jeder Punkt – und diese Summirungen sind in jedem Falle gänzlich *incongruent*.

Das *Maß von Macht* bestimmt, welches *Wesen* das andre Maß von Macht hat: unter welcher Form, Gewalt, Nöthigung es wirkt oder widersteht

Unser Einzelfall ist interessant genug: wir haben eine Conception gemacht, um einer Welt leben zu können, um gerade genug zu percipiren, daß wir noch es *aushalten*...“ (KSA 13, pp. 270-271.)

FP IV, 9 [144]). Es en este punto donde Nietzsche remarca el rol de los “instintos prácticos”. En el mismo cuaderno de apuntes, el autor señala el carácter eminentemente práctico del *hacer o convertir en apariencia*, es decir, la apariencia no es un modo desnudo de darse lo real, sino que quien conoce es parte de lo que puede llegar a *aparecerle*. (ver FP IV, 14 [184]).

Bajo el rótulo de *Filosofía*, Nietzsche define el perspectivismo, entiéndase, la incorporación al ejercicio del pensamiento de la centralidad de la perspectiva, de la aceptación de que cada punto incide en un rostro particular de lo real, como una *forma de la especificidad*, una nueva forma de atender lo que acontece: “*El perspectivismo es solamente una forma compleja de la especificidad*” (FP IV, 14 [186]).ⁱ Esta especificidad ha de entenderse como una práctica intelectual que comienza con el cuerpo, con la experiencia, no solo sintiente sino teórica, de entender que toda investigación sobre el quehacer humano ha de comenzar por la complejidad corporal. El lenguaje nietzscheano mismo sufre una convulsión imaginativa, una producción de metáforas, a la hora de poder dar cuenta del cuerpo. Desde las metáforas políticas hasta la imagen de una ‘gran razón’, desde el ‘hilo de la investigación’ hasta ser considerado como el fenómeno más rico, maravilloso y complejo, desde su multiplicidad interna hasta su lucha entre partes. Toda esta variedad de imágenes remite al cuerpo como centro interpretativo por excelencia, es desde la experiencia corporal que se ha de entender el primado interpretativo en el pensar nietzscheano. Este cuerpo, recordémoslo, no es un cuerpo simple, y al tratar de dar cuenta de sus expresiones, Nietzsche recurre a la topológica de los afectos, las pulsiones y los instintos. *Nietzsche tanto como Spinoza recoge de la experiencia corporal algo que no puede ser ignorado para la filosofía: su productividad, su generatividad, su expresividad*. Ninguno de los dos filósofos pretende ser un fisiólogo, incluso, evitan que sus lecturas y juicios respecto de los cuerpos se conviertan en doctrinas reduccionistas. El reto está en la integración adecuada de diversas facetas que en última instancia remiten a la entereza de un mismo ser. Será por medio de este motivo no-reduccionista e integrador que pretendemos poner en relación directa con el pensamiento de Spinoza, tal como lo expone K. Fischer, un punto neurálgico del pensamiento nietzscheano, su ‘nueva objetividad’.

ⁱ „Der Perspektivismus ist nur eine complexe Form der Spezifität“ (KSA 13, p. 373.)

2.3. Kuno Fischer: la virtud del conocimiento y la virtud de los afectos

2.3.1. Un profesor de filosofía

En primer lugar, ¿quién es Kuno Fischer? En segundo lugar, ¿por qué situarlo junto a la compañía de dos grandes del pensamiento? En términos profesionales, K. Fischer llegó a tener lo que ni Spinoza ni Nietzsche llegaron a tener, éxito profesional, reconocimiento público e institucional. En términos de posteridad, el olvido se ha cebado con Fischer, mientras que el pensamiento europeo hoy en día es impensable sin Spinoza o Nietzsche. K. Fischer es un historiador de la filosofía, quizás uno de los más cuidadosos e influyentes en la cultura europea del fin del siglo XIX, pero un historiador de la filosofía. En palabras de Nietzsche, Fischer es un *Nebendenker*, un pensador que depende de otro, que literalmente pende de algo que no es él, que no está en él. Fischer dependía de muchos otros y de uno en particular, de toda la historia de la filosofía y de la mirada aportada por el genio de Hegel. Spinoza y Nietzsche son filósofos, son pensadores en su propio derecho, tan independientes como dependientes de diversas tradiciones pero verdaderos transformadores de lo recibido. Nunca vivieron la tranquilidad que le puede brindar la institución académica a un laborioso del intelecto.

K. Fischer nació en 1824 en Sanderwale (Silesia) y murió en 1907. Estudió en las Universidades de Leipzig y Halle y se habilitó en 1850 en Heidelberg. Como nos informa Ferrater Mora, en 1853 se le fue retirada la *venia legendi* para poder enseñar filosofía, dado que fue acusado de panteísta.²¹ En 1855 intentó conseguir una nueva habilitación en Heidelberg y al fracasar se trasladó a Jena, donde pudo profesar por unos años. No fue hasta 1872 que regresó a Heidelberg donde fue profesor hasta su muerte. Tan pronto como en 1854 publicó dos obras en defensa de sus posturas filosóficas: *Apología de mi doctrina* (*Apologie meiner Lehre*) y *La prohibición de mis lecciones* (*Das Interdikt meiner Vorlesungen*). La imagen que nos llega de Fischer está marcada por dos corrientes diferenciadas en el contexto intelectual alemán, esto es, el kantismo y el hegelianismo. Para algunos, K. Fischer es el gran rehabilitador de Kant, para otros es el gran continuador, en términos de historia de la filosofía, de Hegel. Ambas identificaciones tienen algo de verdad. Según Ferrater: “Kuno Fischer recibió ante todo la influencia de Hegel, subrayando al principio la importancia de la dialéctica para la comprensión de la realidad. Sin embargo como algunos otros hegelianos alemanes de

su generación, se inclinó luego hacia el kantismo, siendo uno de los que contribuyeron, durante el último tercio del pasado siglo, a la revalorización del pensamiento de Kant.”.

Ferrater Mora nos recuerda, por una parte, la oposición filosófica entre Fischer y Adolf Trendelenburg, publicando el primero, en 1870, una obra titulada *Anti-Trendelenburg* y, por otra parte, la relación de discípulo que mantenía Wilhelm Windelband (1848-1915) con nuestro autor. Este último fue junto a Rickert “uno de los grandes adalides de la escuela neokantiana”.²² A su vez, Heinrich Rickert (1863-1936), quien profesó desde 1916 en Heidelberg en la cátedra que quedó vacante después de la muerte de Windelband, fue profesor, entre otros, de M. Heidegger y W. Benjamin. Tanto Windelband como Rickert insistieron en la fundamentación autónoma de las ciencias del espíritu, de un estudio de lo histórico y de los fenómenos culturales metodológicamente distinto al de las ciencias naturales. Entre la herencia que recibe Heidegger se encuentran estos debates, los cuales aún reverberan en el discípulo por excelencia del filósofo de Messkirch, Hans-Georg Gadamer.

Después de este breve linaje filosófico alemán no debe extrañarnos que, entre los pocos artículos recientes que se puedan encontrar sobre Fischer, se encuentra el que escribe Gadamer, pensador de su misma tradición germánica y con un fuerte calado historicista. Escuchemos las palabras del hermeneuta por excelencia, para poner en perspectiva la figura intelectual de Fischer:

La fama de Kuno Fischer fue grande, su prestigio en el mundo culto de fines del XIX y comienzos del XX fue prácticamente intocable. Se cuentan historias sobre él, verdaderas unas, inventadas aunque acordes con la realidad otras, que muestran que como profesor de Heidelberg (desde 1872) se le consideraba allí como un tesoro, y se le llenó de distinciones y honores. Fue ciudadano de honor de la ciudad, obtuvo la medalla del “Zähringer Hausorden”, “Geheimer Rat 1. Klasse” (nota de los traductores: Título honorífico de “consejero áulico secreto de primera clase”) y tenía trato de “Excelencia”. Su 80 cumpleaños se celebró en verano de 1904 con un volumen de homenaje, celebraciones académicas, procesiones de antorchas de los estudiantes, todo a lo grande. Y cuando unos años más tarde, el 3 de julio de 1907, falleció, llegaron a Heidelberg condolencias de toda Europa.²³

Gadamer explica cómo eran sus cursos el verdadero núcleo del trabajo filosófico de Fischer. Haciendo referencia a un discurso de Windelband, explica como todo lo que publicaba tenía que pasar primero por la exposición y la reacción de la cátedra. De este ilustre profesional, afirma Gadamer: “Hoy en día, noventa años después de su muerte,

es seguro que sólo una pequeña porción de sus muchos escritos ha quedado en la conciencia de nuestra educación superior.”.²⁴ Respecto del kantismo o hegelianismo del autor, Gadamer, esa memoria filosófica de Alemania, aclara con exactitud el dilema. Por una parte, sí es verdad que la obra de Fischer se convirtió en uno de los motores del neokantismo:

El neokantismo presidía la filosofía universitaria, y a Fischer se le consideraba ante todo como un precursor suyo. En este contexto se dio especial importancia a un trabajo suyo sobre Kant, cuya primera edición fue publicada en 1860. Este trabajo dio un impulso tan potente al renacimiento kantiano que la universidad de Königsberg concedió a su autor nada menos que el título de “redescubridor de Kant”.²⁵

Pero, como el propio Gadamer afirma: “...ésta es sólo la mitad de la verdad sobre Kuno Fischer. A escala europea, su manera de hacer historia de la filosofía fue menos la de ser el revitalizador de Kant que la de un alumno de Hegel bien entrenado críticamente.”.

Su influyente papel en los anales del hegelianismo no se inicia, propiamente, con su labor de historiador de la filosofía, sino con la publicación en 1852 de la obra *Lógica y metafísica o teoría de la ciencia (Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre)*. Es a propósito de una reedición italiana de este libro que Gadamer escribió estas palabras. Se trata de un pequeño libro que, fiel a la vocación docente de Fischer, se publicó como un “libro de texto para los cursos universitarios”. Gadamer afirma que en sentido estricto Fischer no era un hegeliano y nunca perteneció al círculo de discípulos de Hegel. La vinculación con la causa Hegel se debe a que siendo estudiante en Halle, “Fischer fue ganado para el hegelianismo por los partidarios de Hegel en esa universidad, sobre todo por Johann Eduard Erdmann, con quien presentó en 1847 su tesis doctoral. Y así es como a mediados del siglo XIX este joven “docente privado” de Heidelberg representaba, más que casi ningún otro, la presencia de Hegel en el pensamiento filosófico.”.²⁶

Después de este breve paréntesis sobre la historia filosófica institucional de Alemania, cuyo último gran representante ha sido Gadamer, volvemos a los caminos de esta investigación. Lo primero que ha de llamar la atención es cómo Fischer juega un determinado rol en la historia del devenir del pensamiento de Spinoza y en la formación del pensamiento filosófico de Nietzsche. Spinoza y Nietzsche son ambos pensadores

anómalos respecto de esta historia institucional de la filosofía, aún tomando en consideración que el primero fue invitado, nada más y nada menos, que a la Universidad de Heidelberg y el segundo fue profesor en Basilea (Suiza). No solo eso sino que ambos pensadores guardan una distancia frente a los debates suscitados entre las diversas posiciones kantianas o hegelianas y las posteriores disquisiciones sobre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza. No que Nietzsche pueda ser pensado sin Kant o Hegel, lo cual no viene al caso discutir ahora, y sería absurdo pensar en el panorama posterior a estos dos grandes pensadores sin tomarlos en consideración (en el caso de Nietzsche son manifiestas las huellas de los debates que abre Kant y hay un claro linaje con varias de las tesis de Hegel, incluso, en su contraposición). Tampoco hay que menospreciar la importancia de Spinoza en el desarrollo del idealismo y del romanticismo alemán, cuya presencia se hace notar a través de lo más destacado del panorama intelectual alemán del momento, desde Goethe a Jacobi, desde Schelling a Hegel. En todo caso ninguno de estos pensadores se agota en el espectro de los problemas kantianos o hegelianos ni en sus respectivas historias efectuales.

Es posible dar cuenta de la relación entre Spinoza y Nietzsche y las instituciones académicas de su momento. Las palabras de Spinoza son contundentes al respecto. Así lo expresa en la carta dirigida a J. Ludwig Fabritius (consejero y profesor de la Universidad de Heidelberg), quien comunica a Spinoza la invitación que el príncipe Carlos Luis le ofreció para ocupar una cátedra de profesor ordinario de filosofía (Ep 47). Fabritius le describe la ocasión de modo muy favorable: “Tendrá usted la más amplia libertad de filosofar, y el príncipe confía en que usted no abusará de ella para perturbar la religión públicamente establecida.”. A lo que Spinoza contesta, de modo contundente y elegante:

Si alguna vez hubiera deseado aceptar el cargo de profesor en alguna Facultad, sólo hubiera podido desear éste que, por mediación de usted, me ofrece el Serenísimo Elector Palatino, especialmente por la libertad de filosofar que el Clementísimo Príncipe se digna concederme, por no mencionar que hace tiempo que deseo vivir bajo el gobierno de un Príncipe cuya sabiduría todos admiran. Pero como nunca he deseado ejercer públicamente la enseñanza, no puedo decidirme a aprovechar esta preciosa ocasión, pese a haber meditado largamente el asunto.

Porque pienso, en primer lugar, que dejaré de promover la filosofía, si quiero dedicarme a la educación de la juventud. Pienso, además, que no sé dentro de qué límites debe mantenerse esta libertad de filosofar, si no quiero dar la impresión de perturbar la religión públicamente establecida; pues los cismas no surgen tanto del amor ardiente de la religión cuanto de la diversidad de las pasiones humanas o del afán de contradecir, con el que se suele tergiversar y condenar todas las cosas, aunque estén rectamente dichas. Y como ya tengo experiencia de esto; mientras

llevo una vida privada y solitaria, mucho más habré de temerlo si asciendo a tan alta dignidad. (Ep 48).ⁱ

Nietzsche, en cambio, que sí pasó por la experiencia académica, que dio clases como catedrático de filología clásica, tanto en la universidad como en un instituto de enseñanza secundaria, que, incluso, intentó acceder sin éxito a una cátedra de filosofía, lo pasó intelectual, física y emocionalmente mal. Sus palabras hablan por sí solas en esta carta a Overbeck respecto de su amigo en común E. Rohde: “En ese aire de universidad degeneran los mejores: siento continuamente que el trasfondo y la última instancia, incluso en naturalezas como la de R<ohde>, es la maldita indiferencia general y la absoluta falta de fe en su causa.” (CO V, 721, <Sils-Maria, 14 de julio de 1886>).ⁱⁱ Por otra parte, en términos intelectuales, más allá de apropiaciones interpretativas de relevancia e influencia, las filosofías de Spinoza y Nietzsche no terminan por tener un lugar definitivo en el entramado tan caro a Fischer de las filosofías kantianas y hegelianas. Basta pensar en el recorrido que se ha hecho hasta aquí, y cómo, por ejemplo, el papel de la consciencia queda relegado a un papel derivado que contrasta con el primado metodológico y filosófico del sujeto del conocimiento en el pensamiento kantiano y en el hegeliano.

Lo que une a estos dos grandes pensadores con este gran historiador de la filosofía, se debe a que por medio del trabajo del historiador le llegó una imagen lo suficientemente fecunda de Spinoza al pensador alemán. Nietzsche logró, aunque haya sido en un instante de alegría, reconocerse en un pensador que vivió y escribió dos siglos antes, hasta el punto de sentirse acompañado en su soledad, acuñando el término

ⁱ “Si unquam mihi desiderium fuisset alicujus facultatis professionem suscipiendi, hanc solam optare potuissem, quae mihi à Serenissimo Electore Palatino per te offertur, praesertim ob libertatem Philosophandi, quam Princeps Clementissimus concedere dignatur, ut jam taceam, quòd dudum desideraverim sub Imperio Principis, cujus sapientiam omnes admirantur, vivere. Sed quoniam nunquam publicè docere animus fuit, induci non possum, ut praeclaram hanc occasionem amplectar, tametsi rem diu mecum agitaverim. Nam cogito primò, me à promovendâ Philosophiâ cessare, si instituendae juventuti vacare velim. Cogito deinde, me nescire, quibus limitibus libertas ista Philosophandi intercludi debeat, ne videar publicè stabilitam Religionem perturbare velle: quippe schismata non tam ex ardenti Religionis studio oriuntur, quàm ex vario hominum affectu, vel contradicendi studio, quo omnia, esti rectè dicta sint, depravare, & damnare solent. Atque haec cùm jam expertus sim, dum vitam privatam, & solitariam ago, multò magis timenda erunt, postquam ad hunc dignitatis gradum adscendero. Vides itaque, Vir Amplissime, me non spe melioris fortunae haerere, sed prae tranquillitatis amore, quam aliquà ratione me obtinere posse credo, modò a publicis Lectionibus abstineam.” (Ep 48)

ⁱⁱ „In dieser Universitäts-Luft entarten die Besten: ich spüre fortwährend als Hintergrund und letzte Instanz, selbst bei solchen Naturen wie R<ohde> eine verfluchte allgemeine Wurschtigkeit und den vollkommen Mangel an Glauben zu ihrer Sache.“ (KGB III, 3. p. 208.)

Zweisamkeit, intraducible en español. Este neologismo se basa en el juego que va del uno al dos, esto es, en alemán ‘soledad’ se dice *Einsamkeit*, la palabra comienza haciendo referencia a la unidad (*‘Eins’* es uno en alemán). Para dar cuenta del encuentro y la empatía con Spinoza, Nietzsche cambia el ‘uno’ por un ‘dos’, así construye el término *‘Zweisamkeit’*. Si Nietzsche logró esta comunidad de pensamiento con Spinoza en un instante de emoción intelectual, este no es el caso con Fischer. No puede darse una comunidad de pensadores entre Nietzsche y Fischer. Spinoza y Nietzsche están en un nivel muy distinto al del Profesor Fischer. Ahora bien, la emoción que sintió Nietzsche ese 30 julio de 1881 se debió a la laboriosa empresa de Fischer, en lo que fue una obra que, tomada en su totalidad, estuvo escribiendo durante cincuenta años. La *Historia de la filosofía moderna* es la obra más ambiciosa de Fischer pero no la única. Entre otras obras, ahora casi imposible de conseguir, o, por lo menos mucho más difícil de encontrar que las múltiples ediciones y traducciones de las obras de Spinoza y Nietzsche, encontramos estudios sobre la idea de la belleza en Platón, sobre la lógica de Hegel, sobre la filosofía de Kant, el *Fausto* de Goethe o sobre Schiller. Algunas de sus obras son: *Diotima. La idea de lo bello* (*Diotima. Die Idee des Schönen*) 1849; *Sistema de la lógica y de la metafísica o doctrina de la ciencia* (*System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*) 1852; *Historia de la filosofía moderna* (*Geschichte der neuern Philosophie*) 6 vols., 1852-1877; ed. de 1897-1904 en 10 vols.; *De realismo et idealismo*, 1858; *Clavis Kantiana*, 1858; *Anti-Trendelenburg*, 1870; *Sobre el problema de la libertad humana* (*Über das Problem der menschlichen Freiheit*) 1875; *Crítica de la filosofía kantiana* (*Kritik der kantischen Philosophie*) 1883; *Kleine Schriften*, 8 partes, 1888-1901; *Goethe-Schriften*, 9 partes, 1889 y sigs.; 5.^a ed., 1902; *Schiller-Schriften*, 4 cuadernos, 1890-1901; *Philosophischen Schriften*, 6 vols., 1892-1924.²⁷

2.3.1.1. *Historia de la filosofía moderna*: una obra de cincuenta años de elaboración

Si hay algo en lo que la mayoría de los comentarios respecto de Kuno Fischer concuerdan es en la importancia capital de su trabajo filosófico como historiador de la filosofía, insistiendo en la influencia posterior de su obra *Historia de la filosofía moderna*. Así, Ferrater Mora afirma que “Kuno Fischer se destacó especialmente por su labor como historiador de la filosofía” y Gadamer no duda en referirse a su obra

historiográfica como su verdadera obra: “Pero, claro está, lo primero que asociamos con el nombre de Kuno Fischer son los diez tomos de su *Geschichte der neuern Philosophie* (*Historia de la filosofía moderna*). El autor inició esta obra en 1852 con un volumen sobre Descartes, y la terminó exactamente cincuenta años más tarde con otro sobre Hegel. Ésta es en verdad la obra de su vida.”²⁸ Una obra de cincuenta años de elaboración cuya versión final consta de 10 volúmenes, divididos básicamente por autores capitales, en el siguiente orden: 1. Descartes; 2. Spinoza; 3. Leibniz; 4-5. Kant; 6. Fichte; 7. Schelling; 8. Hegel; 9. Schopenhauer; 10. Bacon. Gadamer no duda en situar a esta obra como “el complemento más importante de la *Historia de la filosofía* de Hegel”.²⁹ Estamos frente a una obra rigurosa y monumental que presenta – en palabras gadamerianas – una “reconstrucción de los grandes sistemas de la filosofía moderna”, trazando un arco que va desde Bacon a Schopenhauer. Es exactamente eso. Fischer expone en sus volúmenes los sistemas filosóficos señalados, haciéndose cargo de la situación editorial de su momento, desde una lectura muy cercana a los textos, con una cantidad enorme de citas directas, además de situarnos las figuras a las que atiende en su contexto histórico.

Las referencias indicadas comprenden la macro-perspectiva de una obra de la que apenas se estudiarán un número limitado de páginas. La perspectiva micro nos coloca ante el segundo volumen de la *Historia de la filosofía moderna* de Fischer, titulado: *La escuela de Descartes. (Descartes' Schule. Geulinx. Malebranche. Baruch Spinoza.)*. Atendiendo a la segunda edición actualizada de 1865, el libro en su totalidad consta de 584 páginas (sin contar su índice de veinte páginas) y está dividido en veinticuatro capítulos, los cuales se dividen temáticamente del siguiente modo: un breve primer capítulo sobre el cartesianismo en Holanda y Francia; un segundo capítulo dedicado a la exposición del ocasionalismo de Arnold Geulinx; los capítulos tercero al quinto se ocupan de exponer el pensamiento de Nicolas Malebranche; y, finalmente, del capítulo sexto al vigésimocuarto se dedican completamente a la vida, obra y pensamiento de Spinoza. Los primeros cinco capítulos ocupan ochenta y siete páginas, los capítulos 6 al 24 ocupan el resto del libro. Se trata de una larga reconstrucción del pensamiento de Spinoza en casi quinientas páginas. Transcribimos, a continuación, el título de los veinticuatro capítulos, para que el lector que nunca haya podido leer este libro se haga una idea de su contenido general, luego de esto detallaremos el contenido específico que se va a discutir. Este volumen se presenta como la segunda parte del

primer tomo dedicado a Descartes, por lo cual queda bien afianzada la característica de pionero que se le adscribe al filósofo francés en el desarrollo del pensamiento moderno (el volumen dedicado a F. Bacon es posterior).

La obra viene precedida por un significativo epígrafe, nada más y nada menos que el final de la *Ética*: “*Omnia praeclara tan difficilia quam rara sunt.*”. La escuela de Descartes se divide por capítulos del siguiente modo: 1. *El cartesianismo en Holanda y Francia. La nueva escuela: Clauberg, de la Forge, Becker. El germinar del spinozismo*; 2. *El ocasionalismo. Arnold Geulinx. El criterio de autonomía [Selbstthätigkeit] humana. Alma y cuerpo. La relación del hombre con Dios. Autoconocimiento. La virtud de la humildad y la contemplación humana*; 3. *Nicole Malebranche. La unión de la religión y la filosofía. Agustínismo y cartesianismo*; 4. *La doctrina de Malebranche I. Fundación y tarea. El dualismo y el problema del conocimiento. El ocasionalismo. El concepto de Dios y la filosofía pagana. El agustinismo. Error y pecado. Verdad e iluminación*; 5. *La doctrina de Malebranche II. Solución de la tarea. Modos y objetos del conocimiento humano. Origen de las ideas. El mundo inteligible en Dios. La extensión [Ausdehnung] inteligible. La razón universal. La relación de las cosas y Dios. Dirección panteísta. Paso hacia Spinoza*; 6. *La posición histórica de Spinoza. El naturalismo puro*; 7. *La vida y el carácter de Spinoza*; 8. *Los escritos de Spinoza, surgimiento e historia. La conexión literaria del sistema*; 9. ***Tratado de la reforma del entendimiento.*** *El motivo religioso de la doctrina de Spinoza. Punto de partida, meta, método*; 10. ***Tratado teológico-político.*** *La relación de la religión respecto de la ciencia y el estado, de la Biblia respecto de la religión y la ciencia. El punto de vista histórico-crítico*; 11. *Los principios de Descartes en la exposición de Spinoza. Unidad del mundo. Conexión de todas las cosas. Personalidad de Dios. Libertad de la voluntad. Conocimiento del orden del mundo*; 12. *El método matemático de Spinoza en su fundamentación, uso y sentido*; 13. *El concepto de Dios. La causalidad, libertad e impersonalidad de Dios. Libertad y necesidad. Entendimiento y voluntad. El orden necesario de las cosas*; 14. *Los atributos de Dios. Los atributos innumerables. La interpretación formalista y atomista*; 15. *Dios como naturaleza eficiente [wirkende]. Los atributos determinados. Su oposición y unidad.*; 16. *Los modos de Dios o la naturaleza causada. Los modos infinitos y finitos. Sustancia y modo. La relación entre ambas naturalezas. Dios y el mundo*; 17. *El orden natural de las cosas. Espíritu y cuerpo. Los cuerpos. El cuerpo humano*; 18. *Las pasiones humanas*;

19. *La sociedad humana. Derecho natural. Derecho civil [Stattsrecht]. El estado y el individuo*; 20. *El espíritu humano. El espíritu humano como idea rei, idea corporis, idea mentis*; 21. *El conocimiento humano. Error y verdad. Imaginación y razón*; 22. *La voluntad humana. Virtud y potencia. La servidumbre humana. El valor de los afectos*; 23. *La libertad humana. La lucha de los afectos. Liberación. El amor de Dios. Naturaleza y libertad* y 24. *Características y crítica de la doctrina de Spinoza*.

Adentrarse en algunos puntos específicos de la exposición que Kuno Fischer lleva a cabo del pensamiento de Spinoza tiene un triple interés: 1) conocer una influyente caracterización de Spinoza en los estudios spinozianos del siglo XIX; 2) ser fuente para Nietzsche de una introducción bastante completa del pensamiento de Spinoza; 3) y la valía en sí que tiene el trabajo de K. Fischer como historiador de la filosofía, sus modos de exponer y presentar los contenidos de una filosofía. A continuación se señalarán aquellos momentos que, específicamente, se vuelven reveladores para la comprensión del pensamiento de Nietzsche, tanto respecto a su imagen de Spinoza como respecto a su propio pensamiento. Esto se hace para resaltar la *forma del pensamiento* compartida que se intenta señalar en las filosofías de Spinoza y de Nietzsche. Comencemos, pues, a ver de cerca esta lectura que enfatiza, sobre todo, tres puntos: la prioridad ética del pensamiento spinoziano, la relación entre la potencia del conocimiento y la potencia de los afectos y la defensa de una ética frente a una moral. Si algo tipifica la escritura de Fischer es su repetición de esquemas de contradicción, una tesis frente a otra y apuntando hacia el elemento “superador” de dicha confrontación dialéctica; lo que hace transparente su procedencia hegeliana. Ni Spinoza ni posteriormente Nietzsche escriben de este modo, esta marca definitoria de Fischer puede hacer su presentación muy esquemática, pero esto no impide el uso de imágenes muy sugerentes, que permiten romper, en ocasiones, un esquema, a veces, cerrado.

El capítulo 23 en la segunda edición revisada de 1865, titulado “La libertad humana. *La lucha de los afectos. Liberación. El amor de Dios. Naturaleza y libertad.*” se divide en cuatro partes: “El antagonismo en la naturaleza humana”, “La liberación de las pasiones”, “El amor de Dios”, “La libertad ética en correspondencia con la naturaleza humana” (*Die sittlichen Freiheit im Einklange mit der menschlichen Natur*) (Capítulo 12 en la edición de 1898 con nueva división en tres partes: “La doctrina de la

libertad humana” y sus tres partes: “El antagonismo en la naturaleza humana”, “La liberación de las pasiones” y “El objeto de la libertad”). Para hacer más rico en contenido y problemas la aparición de la frase sobre la “tendencia general” (*Gesamttenndenz*) de nuestros pensadores, *hacer del conocimiento el afecto más potente*, estudiaremos detenidamente las primeras dos partes de este capítulo. Nuestros esfuerzos se centrarán en desvelar o, mejor dicho, volver a sacar a la luz de este olvidado clásico de la historia de la filosofía, algunos apuntes que permiten una conexión cuyo horizonte es una comunidad de pensamiento entre Spinoza y Nietzsche, al señalar un estilo de pensamiento compartido, cuya distancia en la cercanía se hace hoy muy fecunda.

2.3.2. *El antagonismo interno del ser humano*

La primera parte del capítulo 23, que lleva como título “El antagonismo en la naturaleza humana”, está dividida en siete secciones: 1. “Padecer y conocer. Ideas claras y obscuras”; 2. “La necesidad del padecer”; 3. “La virtud del conocer”; 4. “La exclusión de la libertad de elección”; 5. “El padecer como acción limitada.”; 6. “La libertad moral o imaginaria” y 7. “El conocimiento inadecuado del mal. Aparente contradicción.”. En el marco de la crítica al supuesto de la voluntad libre se expone cómo la potencia o virtud del conocimiento marca el punto de inflexión entre actuar-conocer y padecer-ignorar. Fischer sintetiza el pensamiento de Spinoza del siguiente modo:

A través del conocimiento hacia la libertad, a través de los afectos y el deseo hacia el conocimiento, para Spinoza concebir de modo claro y distinto esta conexión, quiere decir resolver la tarea de la ética.¹

La ética se resume en la secuencia *afectos* \leftrightarrow *conocimiento* \leftrightarrow *libertad*. No hay libertad alguna sin un trabajo con, en y sobre los afectos, no hay afecto alguno hecho inteligible o una libertad comprensible, y por lo tanto asequible, sin el trabajo del

¹ „Durch die Erkenntniß zur Freiheit, durch den Affect und die Begierde zur Erkenntniß: diesen Zusammenhang deutlich und klar begreifen, heißt im Sinne Spinoza's die Aufgabe der Ethik lösen.“ (Fischer, Kuno, *Geschichte der neuern Philosophie*. Erster Band. Zweiter Theil. (*Descartes' Schule*. Geulinx. Malebranche. Baruch Spinoza.) Heidelberg, Friedrich Bassermann, 1865. (2ª ed.) p. 502.)

conocimiento. El camino del conocimiento es el camino de la emancipación. La ignorancia conduce a la servidumbre, la servidumbre surge desde la ignorancia.

Para K. Fischer el problema central es la potencia del conocimiento sobre las pasiones. La situación se describe como un antagonismo porque se trata de magnitudes opuestas donde vence la más fuerte. El antagonismo único entre libertad y servidumbre toma diversos rostros: entre ideas claras e ideas confusas, entre potencia e impotencia, entre conocimiento y pasión, entre acción adecuada e acción inadecuada, entre actuar y padecer, entre afectos activos y afectos pasivos, entre auto-afirmación y auto-negación. La ecuación básica es la que determina que mientras las pasiones sean más potentes que el conocimiento, se estará en un estado de servidumbre, en cambio, mientras el conocimiento sea más potente que las pasiones, se estará en un estado de libertad. Podríamos hablar de tendencias hacia la libertad o hacia la servidumbre porque el ser humano es un ser en *transitio*, un ser de *paso*, para Spinoza como ya se ha visto.

El núcleo de la tarea de la ética es el conocimiento, su materia de trabajo son los afectos, su meta, la libertad. “El conocimiento es nuestra actividad perfecta y por lo tanto nuestra más alta virtud y potencia.”ⁱ, Fischer llega a esta equivalencia desde el *impulso de perseverar en nuestro ser* (al que Spinoza llama *conatus*), en tanto que el deseo es la esencia del hombre y no es posible desear algo distinto que nuestra afirmación en la existencia. Este ‘perseverar’ no se limita a la búsqueda del equilibrio, mantenimiento y conservación de nuestro ser sino que es deseo de “aumento de nuestra potencia”. La potencia de perseverancia y el aumento de potencia se identifican con nuestra actividad o, lo que es lo mismo, nuestra virtud. La acción más perfecta, la más alta virtud, es conocer. Conocer es tener ideas claras y solo por medio de estas es posible la libertad, esto es, “la potencia del entendimiento sobre las pasiones”. Atención, “sobre las pasiones” y el padecer, no sobre los afectos a secas. Si este es el escenario, hay que especificar cuál es el modo de intervenir del ser humano en el camino que dirige hacia la libertad. La exposición de Fischer viene marcada por una fuerte dialéctica interna al ser humano: *convive en el mismo ser aquello que lo ata y aquello que lo libera*. Aquí queda reflejada la estrategia expositiva de Fischer, en su polarización de las piezas principales del pensamiento spinoziano. Pero no desatina

ⁱ „Unsere vollkommene Thätigkeit und darum unsere höchste Tugend und Macht ist das Erkennen.“ (Ibidem, p. 502.)

Fischer al entender que hay una dura oposición, incompatibilidad, entre la libertad y la servidumbre, no hay un punto medio, como se vio en el texto de introducción (e iniciación) del *Tratado de la reforma del entendimiento* (Introducción, 2.1.), donde era necesario tomar una vía o la otra, pero no había un posible intermedio.

K. Fischer cita los dos primeros e importantes axiomas de la quinta parte de la *Ética* e inmediatamente comprende su orientación práctica; que se debate en el antagonismo entre elementos dirigidos hacia la libertad o elementos dirigidos hacia la servidumbre. El conflicto entre padecer y actuar comienza en nuestro seno mismo. El encuentro entre fuerzas opuestas en el mismo ser no produce la indiferencia sino la inevitabilidad del cambio, de la transformación, ya sea hacia un mayor grado de potenciación o hacia un menor grado. Leamos las palabras citadas por Fischer:

Si en un mismo sujeto se excitan dos acciones contrarias, necesariamente deberá producirse un cambio, o en ambas o en una sola, hasta que dejen de ser contrarias. (E5ax.1)ⁱ; La potencia de un efecto se define por la potencia de su causa, en cuanto que su esencia se explica y define por la esencia de su causa. *Este axioma está claro por 3/7.* (E5ax.2).ⁱⁱ

Respecto del primer axioma, póngase por caso un sujeto X vertido hacia el exterior, es decir, que no es causa adecuada de lo que le pasa, y se ve sometido a dos acciones contradictorias, necesariamente padecerá un cambio. Dos estados contradictorios no pueden subsistir de manera armoniosa: o cambia la relación que el sujeto X tiene con ambas dependencias o con una sola de ellas pero igual no puede quedarse. Potencia, en definitiva, es causalidad, producir efectos. La situación se torna distinta si el sujeto X, en vez de solo estar sometido a determinaciones externas, entabla una relación de conocimiento tanto con la primera como con la segunda acción. La potencia de cada una de estas acciones es definida por su causa, esto es lo que afirma el segundo axioma. Entender lo que nos afecta desde el exterior implica entender la causa que determina dicha situación de padecimiento.

La importancia del trabajo del entendimiento rinde sus frutos en la encrucijada principal de la acción humana: o padecer o actuar. Necessarily padecemos si nos

ⁱ “Si in eodem subjecto duae contrariae actiones excitentur, debebit necessariò vel in utrâque, vel in unâ solâ mutatio fieri, donec definant contrariae esse.” (E5ax.1)

ⁱⁱ “Effectûs potentia definitur potentiâ ipsius causae, quatenus ejus essentia per ipsius causae essentiam explicatur, vel definitur.” Patet hoc Axioma ex Prop. 7. Part. 3. (E5ax.2)

vemos sometidos a las cosas. Desde el esquema ‘conocer – padecer’ esto se traduce en *servidumbre humana*, cuando las pasiones son más potentes que nuestro conocimiento, y en *libertad humana*, cuando el conocimiento es más potente que las pasiones. No se trata de pensar un ser aislado, ajeno a toda influencia externa, lo que sería, sencillamente, impensable para Spinoza, dado que somos *parte* de la Naturaleza. De lo que se trata es de entender qué es lo que somos, es decir, nuestra realidad, y esto es tanto como interrogarnos por nuestra perfección. Entender qué es lo que puede surgir desde nosotros, desde nuestra potencia, es saber qué es lo que podemos y lo que no, es comenzar un proceso de poner en su lugar a los objetos externos con los que entramos en contacto y ponernos a nosotros mismos en el lugar que nos corresponde como parte entre partes. En las palabras de Spinoza expuestas por Fischer vuelve a relucir el *compromiso ético* de la tarea misma del conocer. Conocer es verse ya envuelto en una situación que condiciona nuestra conducta, nuestros modos de ser y estar, que determina lo que podemos hacer o no hacer, por eso conocer es potencia e ignorar es impotencia. La intuición básica de que vivimos como conocemos nunca abandona a Spinoza y Fischer se hace fiel reflejo de ella en su discusión del pensamiento del filósofo holandés.

El próximo escenario descrito por Fischer cumple con un esquema básico tripartito de tesis-antítesis-superación. Por una parte, en tanto que parte de la Naturaleza padecemos, dado que nos vemos infinitamente superados por las cosas, por otra parte, si lográsemos actuar desde nosotros mismos no padeceríamos (si fuéramos causa adecuada de nuestras acciones). Hasta este punto estamos frente a una antinomia compuesta por los siguientes elementos: 1) el ser *seres determinados*; 2) la posibilidad de actuar desde sí. El elemento superador (conservador-transformador), partiendo de que el ser humano es un ser entre otros seres, es la posibilidad de transformar a nuestro favor la potencia de aquello que se ejerce sobre nosotros, entendiendo que solo hay una potencia infinita de la que somos parte: “Supero (*aufheben*) la *potencia* de las cosas cuando la transformo en mi *objeto* y la transformo en mi objeto cuando la contemplo y conozco.”ⁱ Fischer dibuja este trazado basándose en las siguientes proposiciones de la cuarta parte de la *Ética*:

ⁱ „Ich hebe die *Macht* der Dinge auf, wenn ich sie in mein *Object* verwandle, und ich verwandle sie in mein *Object*, indem ich sie betrachte und erkenne.“ (Op. cit., p. 505.)

Nosotros padecemos en cuanto que somos una parte de la Naturaleza, que no puede ser concebida por sí misma y sin otras. (E4P2)ⁱ;

La fuerza con la que el hombre persevera en la existencia es limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores. (E4P3)ⁱⁱ;

No puede suceder que el hombre no sea una parte de la Naturaleza y que no pueda padecer ningún cambio, fuera de aquellos que puedan ser entendidos por su sola naturaleza y de los que él sea la causa adecuada. (E4P4)ⁱⁱⁱ;

La potencia por la que las cosas singulares y, por tanto, el hombre conserva su ser, es la misma potencia de Dios o Naturaleza (*por 1/24c*), no en cuanto que es infinita, sino en cuanto que puede ser explicada por la esencia humana actual (*por 3/7*). Por tanto, la potencia del hombre en cuanto que se explica por su esencia actual, es una parte de la potencia, esto es (*por 1/34*), de la esencia infinita de Dios o Naturaleza. (...) (E4P4dem.)^{iv};

De aquí se sigue que el hombre está siempre necesariamente sometido a las pasiones y sigue el orden común de la Naturaleza y lo obedece, y, en cuanto lo exige la naturaleza de las cosas, él mismo se adapta a él. (E4P4c).^v

Es Spinoza mismo quien nos muestra el paso de la aceptación consciente de que somos una parte entre otras partes y que siempre seremos superados por la fuerza de las cosas externas, a la vez, que se ha de comprender que uno es *parte*, justamente, de esa potencia que hace que todo esté vinculado y afectándose mutuamente. El movimiento va de la limitación hacia la participación en la infinitud, sabiendo esto, nos toca a cada uno de nosotros dirigir nuestras vidas tal que puedan participar del modo más intenso.

Llegar a ser causa adecuada es fortalecer los nexos comunes que tengo como causa en relación con las otras cosas en la Naturaleza. La clave para salir, de lo que parece una situación fatalista, la señala Fischer: “pero puedo tomar de esta existencia la potencia inmediata que se ejerce sobre mí”.^{vi} La clave está en transformar lo que nos determina exteriormente en nuestro ‘objeto de conocimiento’. Bien entendidas las causas que producen determinado efecto, estas nos remitirán a la concatenación entre

ⁱ “*Nos eatenus patimur, quatenus Naturae sumus pars, quae per se absque aliis non potest concipi.*” (E4P2)

ⁱⁱ “*Vis, quâ homo in existendo perseverat, limitata est, & à potentiâ causarum externarum infinitè superatur.*” (E4P3)

ⁱⁱⁱ “*Fieri non potest, ut homo non sit Naturae pars, & ut nullas possit pati mutationes, nisi, quae per solam suam naturam possint intelligi, quarumque adaequata sit causa.*” (E4P4)

^{iv} “*Potentia, quâ res singulares, & consequenter homo suum esse conservat, est ipsa Dei, sive Naturae potentia (per Coroll. Prop. 24. p. 1), non quatenus infinita est, sed quatenus per humanam actualem essentiam explicari potest (per Prop. 7. p. 3.). Potentia itaque hominis, quatenus per ipsius actualem essentiam explicatur, pars est infinitae Dei, seu Naturae potentiae, hoc est (per Prop. 34. p. 1.), essentiae.*” (E4P4dem.)

^v “*Hinc sequitur, hominem necessariò passionibus esse semper obnoxium, communemque Naturae ordinem sequi, & eidem parere, seseque eidem, quantum rerum natura exigit, accommodare.*” (E4P4c)

^{vi} „...aber ich kann dieser Existenz die unmittelbare Macht nehmen, die sie auf mich ausübt.“ (Op. cit., p. 505.)

las cosas y, en la medida en que sigamos el proceso de conocimiento que va de las causas a los efectos, se romperá con el ‘prejuicio atomista’, con los delirios de auto-suficiencia. El movimiento de Spinoza es aparentemente doble pero tiende hacia lo mismo: convertirnos en causa adecuada de lo que hacemos, entendernos como parte de la Naturaleza. No hay contradicción alguna, de lo que se trata es de entender cómo se expresa la potencia única a través de cada uno de nosotros, de cómo se puede cortocircuitar o impedir una mayor intensificación de esta potencia o, al contrario, de cómo es posible producir tantos efectos como nuestra naturaleza pueda producir. Continúa Fischer: “No la existencia de las cosas pero sí la *meditación* respecto de estas se sigue de la naturaleza del hombre, pues el hombre es una naturaleza *pensante* o espíritu (*Geist*).”ⁱ La potencia de pensar se sigue de lo que somos, es un instrumento natural, un instrumento perfeccionable que determina en parte lo que somos y en gran parte lo que podemos llegar a ser (en palabras del *Tratado de la reforma del entendimiento* se trata de nuestra *vis nativa*). El modo de perfeccionar este instrumento es a través del conocimiento, lo que implica para Spinoza, conocimiento por causas. Estos ejercicios de *meditación*, si bien tienen características distintas, marcan una pauta en común en el trabajo de Spinoza, desde el prefacio del *Tratado de la reforma del entendimiento* hasta el *Apéndice* del *De Deo*, de lo que se trata es de entender la producción de las cosas y de tratar la experiencia humana en su integridad como parte de esta producción. Es el ser humano quien forja delirios, es el ser humano quien padece la ignorancia, es el ser humano el que torna su vida en un infierno sin saber qué y por qué le pasa lo que le pasa.

El ser humano es, en primer lugar, la representación de su cuerpo, de las afecciones corporales, “él representa o piensa lo que siente”. Esta situación le permite a Fischer insistir en un esquema dicotómico, contraponiendo, por una parte, las afecciones corporales (impresiones, ideas confusas) y, por otra parte, las ideas: “Las ideas confusas son las representaciones de las afecciones particulares. La causa de las ideas es la mente (*Geist*), la causa de las afecciones es el cuerpo. (...) El padecimiento consiste en los conceptos confusos, la actividad del espíritu en los claros.”ⁱⁱ En

ⁱ „Nicht die Existenz, wohl aber die *Betrachtung* der Dinge folgt aus der Natur des Menschen, denn der Mensch ist eine denkende Natur oder Geist.“ (Ibidem, p. 505.)

ⁱⁱ „Die unklaren Ideen sind die Vorstellungen der einzelnen Affectionen. Die Ursache der Ideen ist der Geist, die Ursache der Affectionen ist der Körper. (...) In den unklaren Begriffen besteht das Leiden, in den klaren die Thätigkeit des Geistes.“ (Ibidem, pp. 505-506.)

definitiva, como punto de partida inevitable el ser humano no puede dejar de padecer, este sucumbe como individuo a las limitaciones porque es la representación de un cuerpo (de las afecciones corporales). El primer problema que esto implica es que tratamos con impresiones de las cosas y no con las cosas mismas, por lo tanto, lo que de modo inmediato producen estas afecciones son ideas inadecuadas. Una idea confusa es una idea parcial. La mente padece por ideas confusas. Es propio de la mente producir ideas pero mientras estas surgen de modo inadecuado de las afecciones corporales no pueden ser más que parciales. Spinoza intenta atender la actividad de la mente tal que pueda ser conducida a producir ideas que no dependan de estas afecciones parciales. De aquí la importancia de la meditación y el pensamiento para poner en orden lo que nos pasa: la meditación es el acto mismo de entender la experiencia humana y es, a través del pensamiento, que llegamos a comprender qué es lo que puede el ser humano en tanto que ser pensante. Hasta el momento, la exposición tiende a poner todo el peso en el pensamiento frente a lo corpóreo, lo que es un error. La clave está en el “*simul*”, somos mente-cuerpo, aunque ciertamente el pensamiento tenga un rol más activo, estratégico, para conducirnos hacia una mayor perfección de nuestra potencia de pensar como de actuar y producir efectos en el escenario físico. Tomando esto en consideración, se ha de leer con mucha cautela las palabras de Fischer, al afirmar que: “La actividad humana es solo la meditación de las cosas o el pensamiento.”ⁱ

La tercera sección, “La virtud del conocer”, ayuda a poner límites a esta posible huida idealista. La imagen que utiliza Fischer es la actividad del Sol, su brillar, el cual le es natural, brillar es tanto su ser como su hacer, aquí no hay diferencias. Escribe Fischer:

El conocimiento es virtud, la virtud es potencia, la potencia es naturaleza que actúa desde su propia fuerza y a nada obedece sino a su propia legalidad. De este modo se sigue el conocimiento de la naturaleza humana, el cual lleva su ley a su cumplimiento. Mientras piensa clara y distintamente, el hombre actúa según la capacidad de su naturaleza, tan virtuosamente como brilla el Sol.ⁱⁱ

El corazón de esta argumentación se basa en las siguientes palabras de Spinoza:

ⁱ „Die menschliche Thätigkeit ist allein die Betrachtung der Dinge oder das Denken.“ (Ibidem, p. 506.)

ⁱⁱ „Erkenntniß ist Tugend, Tugend ist Macht, Macht ist Natur, die aus eigener Kraft handelt und niemand gehorcht als ihren eigenen Gesetzen. So folgt die Erkenntniß aus der menschlichen Natur, die ihr Gesetz erfüllt. Der Mensch, indem er klar und deutlich denkt, handelt nach dem Vermögen seiner Natur ebenso tugendhaft, als die Sonne, indem sie leuchtet.“ (Ibidem, pp. 506-507.)

Por virtud y potencia entiendo lo mismo; es decir (*por 3/7*), la virtud, en cuanto que se refiere al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de hacer ciertas cosas que se pueden entender por las solas leyes de su propia naturaleza. (E4def.8).ⁱ

Puesto que la razón no pide nada contra la naturaleza, pide, pues, que cada uno se ame a sí mismo, que busque su propia utilidad... (...) Y si, además, tenemos en cuenta nuestra mente, nuestro entendimiento sería sin duda más imperfecto, si la mente estuviera sola y no entendiera nada, aparte de ella misma. Se dan, pues, fuera de nosotros muchas cosas que nos son útiles y que, por tanto, deben ser apetecidas. (E4P18s).ⁱⁱ

Fischer remite a este escolio donde se da una serie de dictámenes de la razón, pautas para una conducta adecuada, que recuerdan la suma utilidad del ser humano para los otros seres humanos. En la lista de dictámenes queda fuera en su totalidad la apelación al libre arbitrio, se trata de abordar una práctica que se sigue de lo que somos, de la naturaleza de todo ser humano y no de un espacio imaginario de autonomía ficticia: la insustancialidad de la forma hombre no conduce a la ausencia de patrones profundamente éticos y potenciadores de su ser. K. Fischer se refiere a un *impulso o tendencia (Streben)* que se da en el ser humano de ser causa de lo que le sucede; se trata de una aspiración natural hacia la libertad, no indeterminada, sino determinada como el resto de modificaciones de lo real. Esta aspiración da cuenta de la *transitio* humana. Se intenta emancipar el campo de la ética y de la virtud humana de juicios que no partan de los condicionamientos propios al ser humano. De ahí la insistencia de Spinoza en referirse a “dictámenes de la razón”, esto es, a pautas de conducta útiles, conformes a la virtud y a la potenciación de lo que somos, para cualquier ser humano. En ningún caso se trata de ejercicios para algunos elegidos sino de pautas asequibles a todos porque se basan en aquello que tenemos en común, es esto lo que los convierte en constructos de la razón, que sin atender a una esencia singular se ocupan de lo que hay de comunidad entre seres singulares distintos (E2P40s2).

Así como el Sol es causa adecuada de la luz e inadecuada (parcial) de la sombra, el ser humano es causa adecuada de los conceptos claros y causa parcial de los

ⁱ “Per virtutem, & potentiam idem intelligo, hoc est (*per Prop. 7. p. 3.*) virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia, seu natura, quatenus potestatem habet, quaedam efficiendi, quae per sola ipsius naturae leges possunt intelligi.” (E4def.8)

ⁱⁱ “Cum ratio nihil contra naturam postulet, postulat ergo ipsa, ut unusquisque seipsum amet, suum utile, quod reverâ utile est, quaerat... (...) & si praeterea nostram Mentem spectemus, sanè noster intellectus imperfectior esset, si Mens sola esset, nec quicquam praeter se ipsam intelligeret. Multa igitur extra nos dantur, quae nobis utilia, quaeque propterea appetenda sunt.” (E4P18s)

inadecuados, esto es, de meras representaciones confusas de las afecciones corpóreas producidas por los cuerpos externos. Está en la naturaleza humana el llegar a conocer adecuadamente. El conocimiento no es algo ajeno al ser humano, una aspiración anti-natural, sino que es su virtud más propia, por medio de la cual su deseo de perseverancia y aumento de ser logra potenciarse. Desde este posicionamiento, Fischer puede caracterizar la postura de Spinoza de este bello modo:

Esta virtud no renuncia, como la moral, sino que *desea*; no lucha en contra sino a favor de la naturaleza; ella no es la negación sino la satisfacción de los impulsos más potentes. Esta es la diferencia entre el concepto kantiano de virtud y el spinoziano. Para Spinoza no hay ninguna virtud pasiva, pues la virtud es fuerza y el padecer debilidad. El padecimiento completo es la auto-negación, la acción perfecta es la auto-afirmación.ⁱ

Es posible imaginar la empatía de Nietzsche con estas palabras: un proyecto ético a partir del deseo y los impulsos más potentes sin una interpretación moral ni del ser humano ni del mundo; una tipología que conduce a hablar de debilidad y/o de fuerza; la vinculación de la virtud con la fuerza, con la plenitud, que conduce a otra criba, la afirmación o la aniquilación. “La virtud del conocer” emana desde el núcleo mismo del ser humano y no es otra cosa que su auto-afirmación.

Fischer va exponiendo el papel del conocimiento en el entramado afectivo según Spinoza, desde la lectura más fiel y literal, aquella que evita incorporar al campo de la experiencia humana la creencia en una voluntad libre y la creencia de estados de elección neutra, equidistante, entre llegar a actuar o padecer. El escenario descrito por Spinoza no puede ser más que conflictivo y así lo recoge Fischer: no hay un punto en el centro, no hay un punto de equilibrio limpio y neutro, sino que o *se es* o *se padece*: *ser o padecer*. Fischer se referirá a una disyunción radical y no a una alternativa caprichosa. Estamos en una búsqueda tan natural de conocimiento-virtud-potencia en el ser humano como el brillar del Sol, es decir, se busca que el hombre actúe según su propia naturaleza tal como este brilla, esta es la virtud del Sol y la virtud del ser humano; su realidad eficiente y no imaginaria (o finalista como se vio en el *Apéndice del De Deo*).

ⁱ „Diese Tugend entsagt nicht, wie die moralische, sondern sie *begehrt*; sie kämpft nicht gegen, sonder für die Natur; sie ist nicht die Vernichtung, sondern die Befriedigung des mächtigsten Triebes. Das ist der Unterschied des kantischen und spinozistischen Tugendbegriffs. Es giebt für Spinoza keine leidende Tugend, denn die Tugend ist Kraft und das Leiden ist Schwäche. Das vollendete Leiden ist die Selbstvernichtung, das vollendete handeln ist die Selbstbejahung.“ (Op. cit., p. 507.)

2.3.2.1. Una ética, no una moral: Spinoza, el botánico

La intensidad en la gradación de la potencia de cada cosa singular se mide en los efectos que puede producir. Es en este punto que Fischer distingue entre la ética y la moral. La primera se centra en los afectos y en lo que se sigue naturalmente de los seres humanos, explicitando el movimiento que va de su realidad a aquello que logran producir. En cambio, la segunda, basada en juicios morales imaginarios, espera de los actos humanos algo que no surge de ellos naturalmente. La moral, en lenguaje figurado, espera calabazas de un roble, mientras que la ética entiende que un roble da bellotas y no otra cosa. Lo importante es buscar las mejores condiciones para que un roble sea tan fuerte y fecundo como pueda llegar a ser a partir de lo que es.

La libertad humana queda separada de teorías morales que se centran en la libre voluntad. (Recuérdese la carta de Nietzsche a Overbeck, al afirmar que Spinoza “niega la libre voluntad”). El eje de la reflexión se encuentra en el siguiente enunciado: “No hay elección donde la necesidad de la naturaleza decide...”. En ningún caso se trata de la eliminación del ser humano, sino de pensar una ética desde lo que es y lo que puede el ser humano. Lo que este sea determina si actúa o padece, determina, en definitiva, el modo en que *estamos* y *somos* en tanto que seres humanos:

Padecer y actuar, falta de libertad y libertad, pasiones y acciones, ideas confusas e ideas claras, son los dos factores exhaustivos de la vida humana. Donde uno no está necesariamente está el otro. En la existencia humana no hay un tercero entre estas dos disposiciones naturalmente necesarias, ningún punto de indiferencia que esté suspendido en el medio sin inclinarse hacia un lado o hacia el otro.ⁱ

O servidumbre o libertad, no hay punto medio, nos relacionamos con nosotros y con el resto de la Naturaleza desde un conocimiento adecuado o inadecuado. La ‘voluntad humana’ se reduce al impulso o deseo, el empeño de existir, de cada ser humano y es hacia este empeño que se dirige el conocimiento para orientarlo hacia su

ⁱ „Leiden und Handeln, Unfreiheit und Freiheit, Passionen und Actionen, unklare und klare Ideen sind die beiden erschöpfenden Factoren des menschlichen Lebens. Wo der eine nicht ist, da ist nothwendig der andere. Es giebt zwischen diesen beiden naturrnothwendigen Bestimmungen im menschlichen Dasein nichts Drittes, keinen Indifferenzpunkt, der gleichgültig in der Mitte schwebt und sich weder dem einen noch dem andern zuneigt.“ (Ibidem, p. 508.)

mayor potenciación. Cada cosa, según Spinoza y en palabras de Fischer, “busca por naturaleza conservar y aumentar su realidad”. La virtud del conocimiento se mide justo en esta búsqueda, en la herramienta principal que tiene el ser humano, a partir de lo que él es, para orientar su esfuerzo hacia una mayor realidad. Afirmarse en la vida es ganar en conocimiento, un conocimiento ligado a las condiciones naturales del ser humano que parte del deseo y transforma sus tendencias o inclinaciones. Para ‘decir sí’ es necesario conocer las condiciones afirmativas que hacen deseables esa afirmación: el participar de una potencia infinita y el aumentar con ello nuestra realidad y, por lo tanto, nuestra participación en la Naturaleza. Desde este enfoque no hay lugar para lo arbitrario en nuestras vidas, siempre estamos en medio de situaciones determinadas que nos conducen hacia un lado o hacia el otro de la balanza pero nunca estamos en una situación neutra.

Según Fischer, la imaginación juzga como bueno o malo lo que, en el fondo, no puede ser de otra manera. Lo que se está criticando son los juicios de valor que no parten desde una consideración adecuada de lo que es y lo que puede el ser humano. Al igual que con la imagen del Sol y su iluminar, Fischer describe el conocer como actividad propia del ser humano, ahora utiliza otro bello símil para comprender lo que Spinoza pretende con el trabajo filosófico-ético. Pensar el ser humano desde su realidad es estar conscientes del entramado de causas en la que este se halla. Fischer designa este entramado con una noción filosófica: *Zusammenhang*. Conocer es conocer el ‘entramado’, ignorar es, por lo tanto, padecer, al no saber cómo situarse ni cómo actuar. Lo que sucede con las ideas vacías de la moral es que su producción se “piensa sin conexión”. La moral convencional, entiéndase la centrada en la decisión libre o libertad moral y que actúa orientada por los juicios morales, se compara al agricultor que espera cosechar calabazas, en vez de bellotas, como fruto del roble. Al no recibir una calabaza se juzga como mala la bellota, porque no es lo esperado, pero un roble solo puede dar bellotas. La moral convencional, sus producciones imaginarias, “juzga sobre las acciones humanas como en la fábula del agricultor y la bellota; no investiga la conexión natural de las cosas, sino que elabora con poco esfuerzo una utopía donde todo es posible”.ⁱ Consecuencias: la distancia con el mundo y su entramado efectivo de causas y efectos y la enajenación de la verdadera naturaleza del ser humano.

ⁱ „Auf diesem Standpunkt der Imagination befinden sich die gewöhnlichen Moralisten; sie urtheilen über die menschlichen Handlungen, wie der Bauer über die Eichel; sie forschen nicht nach dem

En la base de estas producciones imaginarias está el prejuicio de un “yo aislado”, “parcial, limitado, confuso, egoísta”. Si se quiere romper con el “idealismo circular” se hace necesario poner en su lugar al ser humano como parte de la Naturaleza. Fischer, entonces, incorpora la fábula de la malvada bellota (¡por no ser una calabaza!) al pensamiento ético de Spinoza. Fischer describe el pensamiento de Spinoza como una ética filosófica frente a la moral sofística. La primera parte desde la condición humana, la segunda desde la negación o no atención a esta y la consecuente producción imaginaria. Lo que está en el centro de la ética, así entendida, es el conocimiento y en la moral la ignorancia. Spinoza diferencia “su ética de una moral, que se plantea desde el punto de vista del conocimiento claro, mientras esta permanece en la parcialidad del punto de vista de la imaginación confusa. La moral es utópica, la ética de acuerdo con la naturaleza; por eso es aquella sofística y esta, en cambio, filosófica.”ⁱ Spinoza dentro del marco fabulesco previamente presentado sería un botánico, que conoce el entramado de cada planta, su forma de conservarse y mantenerse y sus modos de fecundar y reproducirse: “Si comparásemos en el espíritu de Spinoza la moral con el agricultor bajo el roble, compararíamos la ética con el botánico que considera un fruto determinado como un producto necesario de una planta determinada.”ⁱⁱ La ética spinoziana está marcada por esta labor de reconocimiento, estudio y preparación para recoger los mejores frutos a partir de lo que cada uno puede: “Cada cosa es, en verdad, lo que puede ser; cada acción efectúa lo que tiene que efectuar, bajo las circunstancias que la han producido: por eso a su manera ambas son sin carencia.”ⁱⁱⁱ La carencia es puesta por la imaginación deseante del ser humano. Ser un botánico es ser geómetra; estudiar lo que algo es a partir de sus causas productoras, de aquí surgirán sus diversas propiedades/frutos.

naturgesetzlichen Zusammenhänge der Dinge, sondern entwerfen sich mit leichter Mühe ein Utopien, worin Alles möglich ist, und bilden dem Menschen ein, daß er in diesem Utopien Alles vermöge.“ (Ibidem, p. 511.)

ⁱ „So beurtheilt Spinoza die Moralisten und unterscheidet darin seine Ethik von der Moral, daß sich jene auf den Standpunkt der klaren Erkenntniß erhebt, während diese unter demselben auf dem Standpunkt der unklaren Einbildung befangen bleibt. Die Moral ist utopistisch, die Ethik naturgemäz; darum ist jene sophistisch, diese dagegen philosophisch.“ (Ibidem, p. 511.)

ⁱⁱ „Wenn wir im Seite Spinoza’s die Moral mit dem Bauer unter der Eiche verglichen haben, so werden wir die Ethik mit dem Botaniker vergleichen, der die bestimmte Frucht als ein nothwendiges Product dieser bestimmten Pflanze betrachtet.“ (Ibidem, pp. 511-512.)

ⁱⁱⁱ „Jedes Ding ist in Wahrheit, was es sein kann; jede Handlung leistet, was sie unter den Bedingungen, die sie erzeugen, leisten muß: darum sind beide in ihrer Weise mangellos.“ (p. 512.)

2.3.3. El conocimiento de los afectos

Siendo la naturaleza humana la misma, se dan grados distintos, elementos diferenciales, entre los seres humanos. En esta diferencia de grados se juega la proporción adecuada del ser humano activo:

Mientras más claro sea el conocimiento de las cosas, más impotentes se convierten las pasiones; mientras más potente sea el deseo hacia el conocimiento claro, más impotente será el deseo hacia los bienes aparentes del mundo.ⁱ

De nuevo, esta esquematización dual le permite a Fischer plantear el problema de modo tético. Esta confrontación es superada (*aufheben*): “Las oposiciones se superan: el conocimiento claro niega la potencia de las pasiones, este es la superación de nuestra servidumbre, por lo tanto, la libertad humana.”ⁱⁱ Cuanto mayor es el conocimiento de lo que somos con más fortaleza nos expresaremos, desde lo que, de hecho, somos. El conocimiento adecuado, en palabras de Fischer, “consiste en el orden correcto y la conexión de las ideas”.ⁱⁱⁱ Las ideas han de hacerse cargo del entramado real, que define la dinámica de todo lo que es; la *Zusammenhang* de lo real.

En la lógica práctica que se nos está presentando, conocer implica no padecer. Si bien la mente produce ideas y su mayor potencia se encuentra en la producción de ideas adecuadas, y, por otra parte, el cuerpo produce, en sus encuentros con los demás cuerpos, representaciones e impresiones que producen ideas confusas y parciales, la mente y el cuerpo remiten al mismo ser; coinciden en el mismo ser. El ejercicio al que se nos invita es a concebir las afecciones corporales como ideas (conceptos claros).

Esta línea argumentativa, del conocimiento del entramado causal, le permite a Fischer volver a recoger el tema del cuerpo, algo desatendido por la excesiva polarización que hace a favor del pensamiento. Dado que cuerpo y mente coinciden en un mismo ser, “por lo tanto coinciden completamente, así han de coincidir, pues, las

ⁱ „Je klarer daher die Erkenntniß der Dinge wird, um so ohnmächtiger werden die Leidenschaften; je mächtiger die Begierde nach klarer Erkenntniß, um so ohnmächtiger die Begierden nach den Scheingütern der Welt.“ (Ibidem, p. 515.)

ⁱⁱ „Die Gegensätze heben sich auf: die klarte Erkenntniß vernichtet die Macht der Leidenschaften, sie ist die Aufhebung unserer Knechtschaft, also die menschliche Freiheit.“ (Ibidem, p. 515.)

ⁱⁱⁱ „Diese besteht in der richtigen Ordnung und Verkettung der Ideen.“ (Ibidem, p. 515.)

afecciones corporales o representaciones sensoriales (*imagines rerum*) con el verdadero orden de las ideas”.ⁱ Las afecciones corporales pueden convertirse en conocimiento adecuado. El campo de acción de las ideas se dirige a conceptualizar de modo adecuado los encuentros corporales, en vez de confundir las imágenes de las cosas con las cosas mismas por una transposición imaginaria, se ha de analizar cómo, por qué y desde dónde se originan estas afecciones; conociéndolas se puede entender su producirse, incluso convertirnos en su causa.

Desde la óptica del conocimiento se abre una nueva intervención que comienza desde la experiencia común de verse afectado, sin poder dar cuenta de lo que nos pasa, hacia un conocimiento claro de nuestro propio cuerpo que tiene como referencia el orden y concatenación de las ideas, de lo que acontece en la Naturaleza: lo que *nos* incluye pero no tiene ni su punto de partida ni su punto de llegada en nosotros. Desde la óptica de los afectos se da una ampliación de los efectos que estos producen; en este caso, se trata de efectos que potencian al ser humano porque los afectos se convierten en inteligibles, comprensibles y, por lo tanto, se abre la posibilidad de su buen gobierno. La economía afectiva es trabajo cognitivo, Fischer se basa en las proposiciones 1 y 4 de la quinta parte de la *Ética*, en las cuales la simultaneidad entre cuerpo-mente es traída a colación en la posibilidad de formar conceptos claros y distintos de cualquier afección corporal. Para Spinoza hay conceptos claros de cada afecto:

Según se ordenan y concatenan los pensamientos y las ideas de las cosas en la mente, así exactamente se ordenan y concatenan las afecciones del cuerpo, o sea, las imágenes de las cosas en el cuerpo. (E5P1)ⁱⁱ;

No hay ninguna afección del cuerpo, de la que no podamos formar algún concepto claro y distinto. (E5P4).ⁱⁱⁱ

La demostración de la proposición 4 afirma que: “Aquello que es común a todas las cosas no se puede concebir más que de manera adecuada (por 3/28)”; el corolario de dicha proposición sentencia “que existen algunas ideas o nociones comunes a todos los hombres, ya que todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas que deben ser percibidas

ⁱ „Da nun Geist und Körper dasselbe eine Wesen ausmachen, also völlig übereinstimmen, so werden die körperlichen Affectionen oder die sinnlichen Vorstellungen (*imagines rerum*) mit der wahren Ordnung der Ideen ebenso übereinstimmen...” (Ibidem, p. 515.)

ⁱⁱ “*Prout cogitationes, rerumque ideae ordinantur, & concatenantur in Mente, ità corporis affectiones, seu rerum imagines ad amussim ordinantur, & concatenantur in Corpore.*” (E5P1)

ⁱⁱⁱ “*Nulla est Corporis affectio, cujus aliquem clarum, & distinctum non possumus formare conceptum.*” (E5P4)

adecuadamente, es decir, clara y distintamente”. Todo lo que sucede en el cuerpo humano puede ser concebido adecuadamente (E2P12). Esta es la clave para comprender, para hacer legible, los afectos, que recordemos son producidos, en primera instancia, como una modificación corporal. Cuerpo y mente no han de separarse para el buen gobierno de los afectos, sino que, al contrario, se parte de su simultaneidad en cada ser humano. Este punto, anteriormente estudiado, se trae a colación de modo certero por Fischer.

Las ideas y las imágenes corporales coinciden en uno y el mismo ser. Si retomamos el ejemplo previo, en el que nos encontrábamos con dos acciones opuestas en el mismo sujeto, de lo que se trata es de formar ideas claras de ambas. La convicción de Spinoza se basa en la idea de “que no hay ningún afecto del que no podamos formar algún concepto claro y distinto. Pues el afecto es la idea de una afección del cuerpo (*por la definición general de los afectos*), la cual, por tanto (*por la proposición precedente*), debe implicar algún conocimiento claro y distinto.” (E5P4c).ⁱ Fischer remite al importante escolio de esta proposición, donde se apuntan dos cosas de suma importancia. En primer lugar, la posibilidad de un conocimiento riguroso de sí en el pensamiento spinoziano y, en segundo lugar, la apuesta explícita y de cierta intervención práctica en el gobierno de los afectos, esto es, pensar y formar ideas adecuadas de lo que nos pasa, (no otra es la potencia de la mente):

...cada cual tiene la potestad de entender, si no totalmente, sí al menos en parte clara y distintamente sus afectos, y por consiguiente de hacer que padezca menos por ellos. A esta tarea hay que entregarse, pues, de forma prioritaria para que conozcamos, en cuanto es posible, clara y distintamente cada afecto, a fin de que la mente sea así determinada por un afecto a pensar aquellas cosas que percibe clara y distintamente y en las que descansa plenamente, y para que, en fin, el mismo afecto sea separado del pensamiento de la causa exterior y se una a los pensamientos verdaderos. (...) ...no se puede excogitar ningún remedio de los afectos, que dependa de nuestra potestad, que sea más excelente que éste, a saber, el que consiste en su verdadero conocimiento, ya que no existe ningún poder de la mente distinto de la potencia de pensar y de formar ideas adecuadas, como antes (3/3) hemos mostrado. (E5P4s).ⁱⁱ

ⁱ “Hinc sequitur, nullum esse affectum, cujus non possumus aliquem clarum, & distinctum formare conceptum. Est namque affectus Corporis affectionis idea (*per gen. Affect. Defin.*), quae propterea (*per Prop. praec.*) aliquem clarum, & distinctum involvere debet conceptum.” (E5P4c)

ⁱⁱ “Huic igitur rei praecipuè danda est opera, ut unumquemque affectum, quantum fieri potest, clarè, & distinctè cognoscamus, ut sic Mens ex affectu ad illa cogitandum determinetur, quae clarè, & distinctè percipit, & in quibus planè acquiescit; atque adeò, ut ipse affectus à cogitatione causae externae separetur, & veris jungatur cogitationibus... (...) Atque hòc (...) affectuum remedio, quod scilicet in eorum verâ cognitione consistit, nullum praestantius aliud, quod à nostrâ potestate pendeat, excogitari potest,

El esfuerzo de Spinoza se une al esfuerzo intelectual milenario de ‘conocerse a sí mismo’. Primero nos apunta las limitaciones de este auto-conocimiento, pero estas limitaciones son parte esencial de lo que se ha de conocer.

La exposición de Fischer evita la falacia del ‘yo aislado’:

Concebimos el afecto o el movimiento del ánimo clara y distintamente cuando lo consideramos como un eslabón en el verdadero orden de las cosas, es decir, como una consecuencia del nexo causal del mundo. Entonces no es solo una única causa externa lo que produce nuestros afectos sino una conexión de causas; no ya la causalidad de esta cosa, sino la causalidad de las cosas.ⁱ

Este punto es capital en el proyecto de concebir adecuadamente los afectos, si se desgrana un afecto por medio del estudio de sus causas, en plural, este perderá fuerza en comparación con el afecto ligado a una sola cosa como causa, como sucede en las obsesiones o con las ideas fijas, verdadero quiebre del movimiento del pensar. En palabras de Spinoza: “*Si una emoción o afecto del ánimo la separamos del pensamiento de la causa exterior y la unimos a otros pensamientos, entonces serán destruidos el amor o el odio hacia la causa exterior, así como también las fluctuaciones que surgen de estos afectos.*” (E5P2).ⁱⁱ De aquí el trabajo activo del conocimiento respecto de los afectos, al tener que ordenar y enlazar las afecciones corporales y las representaciones mentales según el “patrón del claro entendimiento”. La potencia de un afecto, la fuerza que ejerce sobre nosotros, está ligada al conocimiento que tengamos de este y la capacidad que tengamos para situarlo en términos causales: “mientras más causas tenga, será menos pasivo y dañino”.ⁱⁱⁱ Esto se basa en que para Spinoza: “*Un afecto que es pasión, deja de ser pasión tan pronto como formamos de él una idea clara y distinta.*” (E5P3).^{iv} Comprender claramente un afecto es entender su necesidad, su producción

quandoquidem nulla alia Mentis potentia datur, quàm cogitandi, & adaequatas ideas formandi, ut suprà (*per Prop. 3. p. 3.*) ostendimus.” (E5P4s)

ⁱ „Wir begreifen den Affect oder die Gemüthsbewegung klar und deutlich, wenn wir sie betrachten als ein Glied in der wahren Ordnung der Dinge d. h. als eine Folge aus dem Causalnexus der Welt. Dann ist es nicht mehr die einzelne äußere Ursache, die unsern Affect erzeugt, sondern ein Zusammenhang von Ursachen: nicht mehr die Causalität dieses Dinges, sondern die Causalität der Dinge.“ (Op.cit., p. 516.)

ⁱⁱ “*Si animi commotionem, seu affectu, à causae externae cogitatione amoveamus, & aliis jungamus cogitationibus, tum Amor, seu Odium erga causam externam, ut & animi fluctuationes, quae ex his affectibus oriuntur, destruentur.*” (E5P2)

ⁱⁱⁱ „...je mehr Ursachen er hat, um so weniger leidenschaftlich und darum um so weniger schädlich sein.“ (p. 517.)

^{iv} “*Affectus, qui passio est, definit esse passio, simulatque ejus claram, & distinctam formamus ideam.*” (E5P3)

necesaria, a partir de una serie de nexos causales que terminan por producirlo. El instrumento certero para comprender este proceso causal es el entendimiento: “Así, pues, un afecto está tanto más en nuestra potestad y la mente padece tanto menos a causa de él, cuanto mejor nos es conocido.” (E5P3c).ⁱ

El conocimiento de las causas es esencial porque es ella la fuente de todo efecto y un efecto será más potente mientras más potente sea la causa. Una causa más potente produce un afecto más fuerte, una representación corporal más fuerte o una idea más fuerte. El trabajo práctico se centra en ordenar los afectos y las representaciones corporales. Si se rompe con la idea de *una* causa como el elemento productor de determinado efecto, logrando diluir ese efecto en tanto que producto de múltiples causas, se logra despotenciar los efectos de lo que parecía ser un gran afecto producto de una gran causa. Mientras más causas puedo adscribirle a cualquier acontecimiento mayor serán las vías para lograr un conocimiento adecuado, más completo y menos parcial. Spinoza nos enfrenta a un doble movimiento. Dado que potencia, en definitiva, es causación, un afecto será mayor si concurren en él, de modo simultáneo, diversas causas. Este afecto sería el *efecto* y resultado de estas diversas causas (eficientes-productoras): “*Por cuantas más causas simultáneamente concurrentes es excitado un afecto, mayor es.*” (E5P8).ⁱⁱ Si bien, considerado en sí, este afecto es más fuerte, siendo la expresión de diversas potencias, en términos de nuestro entendimiento y de nuestra capacidad de actuar, ese afecto será menos perjudicial, dado que tendremos más vías para lograr una comprensión adecuada de su producción: “*El afecto que se refiere a varias causas y diversas, que la mente contempla al mismo tiempo que dicho afecto, es menos nocivo, y padecemos menos por él y somos menos afectados hacia cada causa, que otro afecto igualmente grande que se refiere a una sola o a menos causas.*” (E5P9).ⁱⁱⁱ Un afecto que ligamos a diversas causas posibilita el movimiento del pensar que va interconectando los efectos con sus causas y va haciéndose con un conocimiento menos parcial de lo que nos pasa. El problema de los afectos, lo que en definitiva los convierte en pasión, surge cuando detienen el movimiento del pensar. Por eso escribe Spinoza: “Un afecto sólo es malo o nocivo en la medida en que impide a la mente que

ⁱ “Affectus igitur eò magis in nostrâ potestate est, & Mens ab eo minùs patitur, quò nobis est notior.” (E5P3c)

ⁱⁱ “*Quò affectus aliquis à pluribus causis simul concurrentibus excitatur, eò major est.*” (E5P8)

ⁱⁱⁱ “*Affectus, qui ad plures, & diversas causas refertur, quas Mens cum ipso affectu simul contemplatur, minùs noxius est, & minùs per ipsum patimur, & erga unamquamque causam minùs afficimur, quàm alius aequè magnus affectus, qui ad unam solam, vel pauciores causas refertur.*” (E5P9)

pueda pensar (*por 4/26 y 4/27*). (...)” (E5P9dem).ⁱ Tenemos en nosotros la capacidad de saber lo que nos pasa, lo que padecemos, y esto se debe a que cada afección corporal y su idea, es decir, cada afecto, es parte del mismo escenario y está hecho de lo mismo que el ser humano.

“Mientras más potente sea la causa, más potente el efecto.”, el conocimiento, al concebir adecuadamente los afectos, se convierte en su causa y, en la medida en que esto desate el nudo de la servidumbre, el conocimiento se convierte en el afecto más fuerte. Por eso afirma K. Fischer: “Aquí podemos ver ya, cómo el conocimiento claro reduce las pasiones y cómo el afecto más potente se abre camino hacia el conocimiento claro.”.ⁱⁱ Desde esta perspectiva, desde el aspecto de una economía pensante de los afectos, hay una potencia de los afectos pero también hay una “potencia de la representación”. El conocimiento del entramado logra una representación más completa de lo que previamente conocía, en primera instancia, por medio de la experiencia de ser cuerpo. Citemos este texto completo y en él se verá retroactivamente reflejado lo que Nietzsche denominará como “futura “objetividad” ”:

Lo que es válido para los afectos lo es también para las imágenes de las cosas o las representaciones sensoriales que están necesariamente ligadas a los afectos. Una imagen de este tipo es más poderosa mientras mayor sea el número de imágenes con el que esté unida y este número es mayor mientras más causas de la imagen se hayan producido o cuanto más compleja sea la cosa a la que se refieren. Mientras las cosas sean conocidas de modo más claro y preciso, más evidente es su conexión y de modo más fácil se vinculan entre sí, también, las imágenes relativas a esa cosa. O con otras palabras: mientras más imágenes estén vinculadas entre sí, más viva y fuerte estará cada una presente en la mente; quedando sujetadas a través de esta conexión. Pero la cadena de imágenes estará más afianzada mientras más las imágenes de las cosas estén ligadas en el mismo orden que las cosas mismas, esto es, mientras más nuestra fuerza de imaginar alcance en la asociación de sus objetos un conocimiento claro de las cosas mismas. No tanto una memoria y una capacidad de imaginar fuerte y animada sino un conocimiento claro de la conexión de las cosas.ⁱⁱⁱ

ⁱ “Affectus eatenus tantum malus, seu noxius est, quatenus Mens ab eo impeditur, quominus possit cogitare (*per Prop. 26 & 27. p. 4.*): adeoque ille affectus, à quo Mens ad plura simul objecta contemplandum determinantur, minus noxius est, quam alius aequè magnus affectus, qui Mentem in solâ unius, aut pauciorum objectorum contemplatione ita detinet, ut de aliis cogitare necqueat, quod erat primum. Deinde, quia Mentis essentia, hoc est (*per Prop. 7. p. 3.*), potentia in solâ cogitatione consistit (*per Prop. 11. p. 2.*), ergo Mens per affectum, à quo ad plura simul contemplandum determinatur, minus patitur, quàm per aequè magnum affectum, qui Mentem in solâ unius, aut pauciorum objectorum contemplatione occupatum tenet, quod erat fecundum. Denique hic affectus (*per Prop. 48. p. 3.*), quatenus ad plures causas externas refertur, est etiam erga unamquamque minor. *Q.E.D.*” (E5P9dem.)

ⁱⁱ „Hier sehen wir schon, wie die klare Erkenntniß die Macht der Leidenschaften vermindert, und wie der mächtigste Affect selbst der klaren Erkenntniß Bahn bricht.“ (Op. cit., p. 517.)

ⁱⁱⁱ „Was von den Affecten gilt, eben dasselbe gilt auch von den Bildern der Dinge oder den sinnlichen Vorstellungen, die mit den Affecten nothwendig verbunden sind. Ein solches Bild ist um so mächtiger, je größer die Zahl der Bilder ist, mit denen es zusammenhängt, und diese Zahl ist um so größer, je mehr

Mientras mayor sea la causación, mayor será la complejidad de la cosa. Mientras mayor sea el número de imágenes que vinculemos a una cosa, más poderosa será esa afección corporal. Pero la multiplicidad de causas es un factor positivo en la tarea de hacer inteligible lo que nos pasa. *Trazar las líneas de pensamiento que diluyen un efecto en múltiples causas hasta dar con la necesidad del efecto, nos sitúa en un conocimiento de relaciones, en un conocimiento que no pretende dar cuenta atómicamente de lo que las cosas son, sino que las pone en relación como, de hecho, sucede entre toda la realidad modal.* La clave en este punto respecto de las afecciones corporales es la siguiente: mientras más imágenes estén vinculadas entre sí, estarán presentes en la mente de modo más vivo y fuerte y cada imagen estará afianzada, bien entendida, al estar situada en el orden causal de las cosas mismas. Este presencialismo de Spinoza, la importancia de lo presente sobre lo ausente, se vincula al poder que tienen las afecciones corporales. Conocer más causas de los afectos y lograr una comprensión de estos, es dar pasos en la forja de conceptos que logren dar cuenta de la interrelación de las cosas, del entramado conceptual. El conocimiento es el afecto más fuerte, pero el conocimiento de la causa más aglutinante, más integradora, será el concepto de Dios, “el afecto más potente” („Der mächtigste Affect“).

Desde la perspectiva limitada, en tanto que cosa finita entre cosas finitas, podemos educarnos en el orden filosófico (de la causa al efecto). Desde la perspectiva conflictiva de los afectos y las afecciones corporales se nos invita a un movimiento que va rompiendo con las lecturas simplificadas de los acontecimientos. Todo acontecer, toda situación afectiva, toda afección corporal o mental, en la medida en que en el ámbito modal no hay nada en sí, trae consigo una multiplicidad interna que no suele ser atendida al leerse tal acontecimiento como hecho simple. La invitación spinoziana dirige al intelecto, inmediatamente, a poner en relación lo que se toma de modo aislado y la manera para lograrlo es a través de la pregunta por la producción de tal situación

Ursachen das Bild erzeugt haben oder je größer der Complex der Dinge ist, auf die sich das Bild bezieht. Je klarer und deutlicher wir die Dinge erkennen, um so einleuchtender ist ihr Zusammenhang, um so leichter verknüpfen sich miteinander auch die auf diese Dinge bezüglichen Bilder. Oder mit anderen Worten: je mehr Bilder mit einander verbunden sind, um so lebhafter und stärker ist jedes einzelne dem Geiste gegenwärtig; es ist durch diesen Zusammenhang befestigt. Aber die Kette der Bilder ist um so fester, je mehr die Bilder der Dinge in derselben Ordnung verknüpft sind als die Dinge selbst, d. h. je mehr unsere Einbildungskraft in der Verknüpfung ihrer Objecte sich nach der klaren Erkenntniß richtet. Nichts stärkt und belebt Gedächtniß und Einbildungskraft mehr als die klare Einsicht in den Zusammenhang der Dinge.“ (Op. cit., pp. 517-518.)

entendida como efecto; la respuesta nunca será simple. Y si bien se puede argüir que en el fondo todo se remite a Dios como causa y por lo tanto triunfa en Spinoza también una visión simplista, habrá que recordar que el Dios de la *Ética* es único pero no es simple ni homogéneo, su expresividad es tan rica como lo es su potencia: infinita. En definitiva el compromiso de Spinoza se dirige a buscar vías de ganar en inteligibilidad, seguro de que así es la única manera en que el ser humano puede liberarse. De lo que se libera es de la ilusión de ser un átomo condenado a padecer y su liberación lo que permite es su afirmación en tanto que cosa singular, es decir, no-sustancial pero con un contenido de afirmación propio, que es parte de la potencia infinita de la Naturaleza, que es parte de Dios y Dios es todo lo que es. Esta acotación se une a las anteriormente citadas como expansión práctica de la meditación spinoziana.

Dejamos en este punto el comentario de la exposición de Fischer porque tenemos suficiente material para poner en relación estas palabras esbozadas con la lectura que Nietzsche hace de su texto. Aspectos del estudio de Fischer se verán ligados a convicciones internas al propio pensamiento de Nietzsche, que conducen a la integración de la realidad afectiva y de la experiencia corporal en las labores del conocimiento. Esto último nos resulta de sumo interés como punto de encuentro entre las filosofías de Spinoza y de Nietzsche. Conferirle un valor cognitivo a los afectos, desde su surgimiento como afección corporal, es también darle un valor prioritariamente práctico al conocimiento. Con esto se quiere decir que la lectura filosóficamente tamizada de los afectos, de lo que le pasa a los cuerpos y de las ideas que surgen de estos encuentros, conduce a la valoración de justamente aquello que puede determinar la acción humana, su tránsito hacia una mayor o menor perfección.

Capítulo 3

LA TRANSMISIÓN DE UNA FORMA DE PENSAMIENTO

3.1. *Tendencia en común*

¿Qué es lo que le hace decir a Nietzsche que tiene un precursor en Spinoza, tras su lectura del libro de Kuno Fischer? La respuesta más obvia nos la brinda el propio autor. Él mismo se refiere a una *tendencia general* compartida y enumera cinco puntos en los que se siente en la cercanía de Spinoza. Cada uno de estos cinco puntos de reconocimiento podría convertirse en objeto de una investigación aparte. Los puntos señalados pueden agruparse en el esfuerzo por pensar una ética *más allá del bien y del mal*, cada uno de ellos tiene un recorrido en la escritura nietzscheana. Nietzsche se siente en la cercanía gracias a la problematización y negación (i.) del libre arbitrio; (ii.) de los fines morales; (iii.) de un orden moral del mundo; (iv.) de lo no-egoísta y (v.) del mal. El cuestionamiento de estos cinco puntos se da en un espacio previo que permite interrogar estos elementos, tomar distancia de un discurso moral habitual y poner en entredicho sus propios fundamentos. Quizás lo que permite este listado de problemas tan cercanos entre sí, es lo primero que señala Nietzsche, el compartir una *tendencia general*.

La frase en la que Nietzsche resume esta *tendencia en común* es “hacer del conocimiento el *afecto más potente*”. Ahora bien, ¿qué es una tendencia? ¿Se trata de algo psicológico, de algo instintivo, de algo moral? La palabra alemana ‘*Tendenz*’, al igual que la palabra ‘tendencia’, etimológicamente se remite a la palabra latina ‘*tendere*’. En castellano usamos regularmente palabras como ‘tender’ o ‘desplegar’. Un derivado de ‘tender’ es ‘entender’, en latín ‘*intendere*’, que significa según Corominas (ver su *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos), “dirigir hacia algo, especialmente aplicado a la mente”. Corominas nos brinda dos ejemplos en latín: “*intendere animum in aliquid*”, queriendo decir “prestar atención” e “*intendere animo aliquid*”, que quiere decir “proponerse algo”. En ambos ejemplos se trata de la tendencia de la mente, de aquello a lo que le presta atención y de aquello que se propone. La mente tiende, pues, a su objeto de atención y se orienta hacia aquello que se propone, por ejemplo, analizar, discernir, etc. La palabra en

alemán implica dirección, sentido, inclinación, etc. Una tendencia implica orientación, marca el horizonte de lo que se atiende y de lo que se busca. El adjetivo ‘general’ (o el giro ‘de conjunto’) que puede traducir la palabra alemana ‘*gesamt*’, acentúa, enfatiza, particulariza esta tendencia; no se trata de cualquier tendencia, sino de la que da sentido al conjunto mismo de tendencias. Si hablásemos de impulsos, sería el impulso principal. No ha de extrañar que se hable de ‘tendencias’ a la hora de describir lo que mueve al pensar. La filosofía desde sus orígenes ha dado cuenta de estas *tendencias*, incluso como desencadenantes de toda experiencia en el saber y más aún en experiencias elevadas.³⁰

Admitir una tendencia general es alejarse del prejuicio de un pensamiento que solo se debe a sí mismo, de un pensar sin dirección, parafraseando a Nietzsche de un “pensamiento castrado”. Al afirmar en él una tendencia general compartida, Nietzsche no hace otra cosa que hacerse consciente, hasta donde puede, de lo que ha sido una de sus aportaciones a la filosofía: la constatación de la *efectividad* de la realidad afectiva, que determina las verdades de cada sistema filosófico o conjunto de creencias. Hablar de lo que impulsa a pensar, implica, como bien vio Nietzsche y como luego ha insistido Deleuze, entender que lo pre-filosófico o lo no-filosófico es parte integral de todo filosofar. Una tendencia no puede ser sistematizada, en todo caso puede ser desplegada y ver los frutos que produce.

Leemos a menudo autores tan lejanos de nosotros en el tiempo y, por lo tanto, distantes en el vocabulario utilizado, en el estilo, pero con los cuales podemos empatizar más que con autores contemporáneos. Incluso, logramos pasar por alto algunas palabras, conceptos, que, realmente, nos molestan según nuestros propios conjuntos de presupuestos, pero aún así, más allá de todos estos elementos distanciadores, uno permanece en la lectura, se deja inseminar porque reconoce un sentido al que uno también *tiende* (*tendere*) o logra entender (*intendere*). Si uno queda inseminado es porque somos suelo fértil, porque hay, allende las diferencias, algo en común, algo que con-mueve, es decir, no tanto lo que se piensa sino la dirección de lo que se piensa, el ‘hacia dónde’, el último ‘para qué’ que da sentido a todas nuestras búsquedas intelectuales. Reconocer esto en nuestras propias empresas filosóficas es harto cuestionable y gran parte de la labor nietzscheana pone ante nuestros ojos las dificultades y trampas que lleva consigo un simple y demasiado fácil de alcanzar

conocimiento de sí. Como decía Heráclito: “Los límites del alma no los hallarás andando, cualquier camino que recorras; tan profundo es su fundamento.”.³¹ En ocasiones hay lecturas que nos ponen frente a un espejo y, sin saber por qué, un joven lector queda prendado de Fichte o Bergson, de Kierkegaard o Husserl, no solo esto sino que muchos están dispuestos a compartir la misma vía, a dedicar toda una vida a desentrañar, a *en-tender*, a desplegar, todo lo que pueden dar de sí los escritos y la vida filosófica de sus maestros espirituales.

En principio hay un *impulso* que reúne a todo filósofo y a toda filósofa, y este impulso está inscrito en la palabra misma *filosofía*, amor a la sabiduría. Y el amor es en sí mismo una tendencia. Para Spinoza es “la alegría acompañada de una causa exterior.” (E3def.af.6)ⁱ y es este aspecto externo lo que marca el horizonte hacia dónde tiende el amor. La gran lección de Spinoza será hacernos ver que el verdadero amor comienza con el reconocimiento de que hay que tender hacia nosotros mismos, en la medida en que somos parte de la Naturaleza. Para Nietzsche se trata de una tendencia más fuerte y transformadora de otra tendencia más básica, esto es, de la sexualidad; en este sentido hay una línea de continuidad entre el *Banquete* y el pensamiento de la sublimación en Nietzsche, punto en el que ha insistido W. Kaufmann. Las tendencias marcan una vida, marcan su caminar, su pensar, su hacer, de hecho, dan sentido a la totalidad de nuestros actos. “Vivir una vida que valga la pena ser vivida” ha sido una de las grandes preocupaciones de la filosofía, por no decir *la* preocupación. Solo en términos de compartimentalización de los saberes y desde una mirada excesivamente profesionalizada se puede pensar en convertirse en erudito de la filosofía y no vivir filosóficamente, por lo menos, intentar en cada momento vivir ante la exigencia del pensamiento común. *Entender* nuestro *tender*, hacernos cargo de nuestra tendencia, es una exigencia filosófica, por lo menos lo es desde las palabras que Platón pone en la boca de Sócrates en su *Apología*: “una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre.”.³²

Ser un ser humano es, en el fondo, poder pensarse en tanto que noción común. Por más distintos que nos pensemos nos encontramos en lo que se denominó *axiomática de lo humano* a partir de Spinoza, pero esto es un tema que brilla con luz propia tanto en

ⁱ“Amor est Laetitia, concomitante ideâ causae externae”. (E3def.af.6)

Heráclito como en Platón. Este lugar de reconocimiento no es histórico, en términos cronológicos, sino solo podríamos hacer historiografía o depender en nuestras influencias de nuestros contemporáneos. La formación de cualquier gran filósofo da testimonio de la búsqueda y de los hallazgos en la comunidad del pensamiento, en el legado, en la tradición, donde se traspasa toda continuidad lineal, así como lo hizo Marx en su momento con Demócrito y Epicuro o Nietzsche y Heidegger con Heráclito.

Spinoza no es el único *precursor* de Nietzsche, afirmar esto sería absurdo. Aún se especula sobre la posibilidad o no de que Nietzsche haya leído directamente a Spinoza, esto es algo que no podemos afirmar con claridad. A riesgo de naufragar, pero sin más criterio que la fecundidad, lo que nos interesa, lo que nos ha interesado, es señalar hacia esa *tendencia*, hacia ese despliegue que da sentido y horizonte, hacia ese *entendimiento* final que brinda sentido al camino empezado, hacia ese primer empujón, que tan vitalmente dramatizaron en su escritura ambos filósofos como se mostró en la *Introducción*. Este impulso previo a todo esquema, esta fuerza previa a toda cristalización, este aliento previo de todo filosofar, es la puerta más honesta para entrar en los complejos vericuetos de cualquier pensamiento filosófico. Nietzsche haciendo carne su pensamiento, exponiendo las entrañas de su pensar, habla de una *tendencia general compartida*. Intempestivamente, ante el asombro de reconocerse en la misma *tendencia*, lo que tiene que decir es lo siguiente: “si bien, ciertamente, las divergencias son enormes, estas se encuentran en las diferencias temporales, culturales y científicas.”.

La filosofía, no hay que olvidarlo, es un quehacer humano, muy humano. Y quizás sea Spinoza el filósofo más cristalino, el filósofo transparente por excelencia. En su *Ética*, Dios, el pensamiento infinito, todo lo extenso, toda la naturaleza de las cosas, absolutamente todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito queda convocado para cumplir una sola meta, una sola tarea: conducir al ser humano hacia su beatitud, hacia su mayor perfección. Spinoza es tan cristalino porque para ello no busca nada fuera de lo que llama la potencia del entendimiento, nada ajeno a la puesta en marcha del pensar en lo que él denomina una buena definición, es decir, en el acto de *concebir*. Un concebir comprometido con la intelección de lo real, con la lectura íntima de lo que pasa, lo que *nos* pasa. Nietzsche logró encontrarse ante ese espejo por medio de la lectura de la exposición de Kuno Fischer y entendemos que para la afirmación de la

auto-proclamada *tendencia general*, lo señalado en este trabajo es de suma importancia, es decir, señala el punto mismo donde la importancia del conocimiento es reconocida en la medida en que se sitúe en medio de la realidad afectiva. Leer un gran filósofo es la mejor manera de romper con ideas preconcebidas acerca de él. Aunque nunca llegara a publicar sus notas referentes al ‘pensar el pensar’ se puede ver toda la tarea filosófica nietzscheana como un gran esfuerzo, en primer lugar, por pensar lo que da que pensar, lo que impulsa a pensar, y, en segundo lugar, por dar un sentido afirmativo a ese impulso, por hacer un ensayo que conduzca desde lo que impulsa a pensar hacia la intensificación y experimentación de lo que puede llegar a ser un hombre.

3.1.1. *Un pensamiento integrador: de cómo no castrar el intelecto o de cómo pensar*

En la traducción al inglés de *La genealogía de la moral* de Walter Kaufmann el párrafo 12 del tercer tratado solo es acompañado por esta nota: “Este pasaje ilumina de gran manera el perspectivismo de Nietzsche, además de su estilo y método filosófico.”. Lo primero que se ha de hacer es contextualizar este importante texto. El párrafo 12 del tercer tratado de *La genealogía de la moral* está prácticamente en el centro de este tratado compuesto por 28 apartados. Se trata del último de los tres tratados que componen la obra de 1887, cuyo título es: “¿Qué significan los ideales ascéticos?”. Las esclarecedoras palabras de *Ecce homo* lo describen del siguiente modo: “El *tercer* tratado da respuesta a la pregunta de dónde procede el enorme *poder* del ideal ascético, del ideal sacerdotal, a pesar de ser éste el ideal *nocivo par excellence*, una voluntad de final, un ideal de *décadence*. Respuesta: *no* porque Dios esté actuando detrás de los sacerdotes, como se cree de ordinario, sino *faute de mieux* [a falta de algo mejor], porque ha sido hasta ahora el único ideal, porque no ha tenido ningún competidor. “Pues el hombre prefiere querer incluso la nada a *no* querer.” ” (EH, “*La genealogía de la moral*”).

Ya entrados en la discusión sobre el tipo ‘sacerdote’, a partir del párrafo 11 y hasta el 22, Nietzsche retoma esta posibilidad y comienza a modelar lo que sería un tipo distinto, un tipo nuevo de filósofo. De nuevo, nos topamos con el ensayo, la búsqueda, el tanteo, la insinuación más que con la ruta completa pero son por estas puertas por las

cuales se ha de cruzar si pensar a Nietzsche aún tiene algún sentido, más allá de la información, incluso, más allá de su aspecto demoledoramente crítico. Pasemos a estudiar el apartado 12 de la tercera parte, oasis fecundo, elipsis interpelante que se vuelve a cerrar inmediatamente en el párrafo 13, que retorna a la línea argumentativa principal en el estudio del tipo ‘sacerdote’.

Se pregunta Nietzsche cómo sería un filosofar producto de ese ideal que enfrenta “la vida contra la vida”:

Suponiendo que tal encarnación de la voluntad de contradicción y de antinaturalidad sea llevada a *filosofar*: ¿sobre qué desahogaría su más íntima arbitrariedad? Sobre aquello que es sentido, de manera segurísima, como verdadero, como real: buscará el *error* precisamente allí donde el auténtico instinto de vida coloca la verdad de la manera más incondicional. (GM III, 12).ⁱ

El comienzo es característico de textos experimentales en la escritura nietzscheana, se comienza por una suposición: “suponiendo que...”. De la descripción previa sobre el sacerdote se pasa a los impulsos que se cristalizan en este *tipo*, se pregunta ahora cuáles serían los efectos, el resultado de un filosofar que surge desde esta “anti-naturalidad”. Nos encontramos, pues, con dos indicaciones: la experimentación, que se muestra a través del tono hipotético, condicional, en todo este epígrafe y la preocupación por los impulsos, por la trayectoria, el ‘hacia dónde’ de los impulsos objetivados en el ‘tipo’ bajo observación. Una óptica de auto-contradicción negará justamente aquello que se vive y siente de modo más contundente. Desde el ideal ascético se considera como *error* lo que ha de considerarse como verdad. Es interesante ver en estas líneas el uso de un lenguaje, por decirlo con Wilcox, con valor cognitivo, es decir, hay una carga epistemológica en estas palabras: lo que *ha* de tomarse como verdadero, en referencia a la vida, se toma como *error*.

El ideal ascético introduce los enunciados valorativos ‘error’ e ‘ilusión’ en aquello que pretende descalificar:

Por ejemplo, rebajará la corporalidad, como hicieron los ascetas de la filosofía del Vedanta, a la categoría de una ilusión, y lo mismo hará con el dolor, con la

ⁱ „Gesetzt, dass ein solcher leibhafter Wille zur Contradiction und Widernatur dazu gebracht wird, zu *philosophiren*: woran wird er seine innerlichste Willkür auslassen? An dem, was am allersichersten als wahr, als real empfunden wird: er wird den *Irrthum* gerade dort suchen, wo der eigentliche Lebens-Instinkt die Wahrheit am unbedingtsten ansetzt.“ (KSA 5, pp. 363-364.)

pluralidad, con toda la antítesis conceptual “sujeto” y “objeto” – ¡errores nada más que errores! Denegar la fe a su yo, negarse a sí mismo su “realidad” – ¡qué triunfo! – , triunfo no ya meramente de los sentidos, sobre la apariencia visual, sino una especie muy superior de triunfo, una violentación y una crueldad contra la *razón*: semejante voluptuosidad llega a su cumbre cuando el autodesprecio ascético, el autoescarnio ascético de la razón, decreta lo siguiente: “*existe* un reino de la verdad y del ser, pero justo la razón *está excluida* de él!...(GM III, 12).ⁱ

Ha habido una apropiación y digamos también una interpretación y mala comprensión del cuerpo por los ideales ascéticos. En referencia a la filosofía del Vedanta, Nietzsche señala la consideración del cuerpo, del dolor, de la pluralidad como ‘errores’. El acento en este descrédito de lo real conduce a una visión filosófica donde las distinciones son ilusorias (errores). Lo que se evalúa en estos casos, no es el pensamiento de Nietzsche donde tanto la noción de ‘yo’ como la distinción ‘sujeto-objeto’ serán fuertemente criticadas, sino esa voluntad de contradecir lo que sentimos como real, al tomarlo como lo más falto de realidad: la realidad como un velo de Maya.

En este punto, donde se esperaría una crítica a modo de antítesis por parte de Nietzsche, sorprende su constante recurrir a un vocabulario que extiende, no ignora ni tacha, el sentido de nociones clásicas de la filosofía como la de ‘razón’; el cuerpo es una ‘gran razón’, no la gran mentira o la gran ilusión. La historia de la filosofía ha visto la radicalización de afirmaciones como “los sentidos engañan” hasta llegar a una devaluación completa de los sentidos, también ha padecido el paso del reconocimiento de la corporalidad a su no consideración o, directamente, su negación. Desde una lectura, eso sí sesgada, se presenta al “carácter inteligible” en Kant como una muestra de ese impulso ascético. Con los ejemplos del hinduismo y de Kant se pasa del carácter hipotético del comienzo a ejemplos concretos, donde ese impulso ha dominado la filosofía:

(Dicho de pasada: incluso en el concepto kantiano de “carácter inteligible de las cosas” ha sobrevivido algo de esa lasciva escisión de ascetas, a la que le gusta volver la razón en contra de la razón: “carácter inteligible” significa, en efecto, en Kant un

ⁱ „Er wird zum Beispiel, wie es die Asketen der Vedânta-Philosophie thaten, die Leiblichkeit zur Illusion herabsetzen, den Schmerz insgleichen, die Vielheit, den ganzen Begriffs-Gegenstaz „Subjekt“ und „Objekt“ – Irrthümer, Nichts als Irrthümer! Seinem Ich den Glauben versagen, sich selber seine „Realität“ verneinen – welcher Triumph! – schon nicht mehr bloss über die Sinne, über den Augenschein, eine viel höhere Art Triumph, eine Vergewaltigung und Grausamkeit an der *Vernunft*: als welche Wollust damit auf den Gipfel kommt, dass die asketische Selbstverachtung, Selbstverhöhnung der Vernunft dekretirt: „es *gibt* ein Reich der Wahrheit und des Seins, aber gerade die Vernunft ist davon *ausgeschlossen*!“...“ (KSA 5, p. 364.)

modo de constitución de las cosas del cual el intelecto comprende precisamente que para él – *resulta total y absolutamente incomprensible*).ⁱ

La importancia de este paréntesis no estriba en su rigor en términos de atención a las fuentes y al pensamiento de Kant pero *encontramos a un Nietzsche maduro exigiendo una razón más coherente consigo misma, una razón que no padezca la tortura de autonegarse*. Al igual que el tipo ‘sacerdote’ porta consigo la ecuación contradictoria “*vida contra vida*”, cuando estos impulsos filosofan lo que se produce es la contradicción entre “*razón contra razón*”.

Nietzsche está apuntando al problema de formas de pensar y conocer, indaga a través de qué conceptos y valoraciones nos acercamos a las cosas y es desde este enfoque, desde el conocer humano, que se escriben estas líneas. Como puede colegirse de la argumentación las consideraciones cognoscitivas vienen determinadas por un problema previo de índole moral y más aún de índole afectiva y, en definitiva, es una determinada disposición afectiva lo que domina las morales. Escribe así Nietzsche:

– Pero, en fin, no seamos, precisamente en cuanto seres cognoscentes, ingratos con tales violentas inversiones de las perspectivas y valoraciones usuales, con las cuales, durante demasiado tiempo, el espíritu ha desfogado su furor contra sí mismo de un modo al parecer sacrílego e inútil (...). (GM III, 12).ⁱⁱ

“Nosotros, los que conocemos”, así comienza esta obra y estas líneas pretenden plasmar cómo las formas en las que conocemos no son ni naturalmente ni axiológicamente neutrales. Cada forma de conocer y pensar se convierte en una plasmación de un acto interpretativo, en una “cristalización de impulsos”. El horizonte al que apunta esta reflexión es hacia el estudio psicológico (como teoría de las pulsiones) pero, también, histórico, fisiológico etc., de los cambios y variaciones en los estilos de pensar y los nuevos conceptos que van surgiendo. Hacerse cargo de este carácter conflictivo de nuevas maneras de conocer es esencial para el trabajo filosófico de Nietzsche, porque en él se ensaya, precisamente, con nuevas formas emancipadas de las contradicciones de la “*vida contra la vida*” y de la “*razón contra la razón*”;

ⁱ „(Anbei gesagt: selbst noch in dem Kantischen Begriff „intelligibler Charakter der Dinge“ ist Etwas von dieser lüsternen Asketen-Zwiespältigkeit rückständig, welche Vernunft gegen Vernunft zu kehren liebt: intelligibler Charakter“ bedeutet nämlich bei Kant eine Art Beschaffenheit der Dinge, von der der Intellekt gerade soviel begreift, dass sie für den Intellekt – *ganz und gar unbegreiflich* ist.)“ (KSA 5, p. 364.)

ⁱⁱ „– Sein wir zuletzt, gerade als Erkennende, nicht undankbar gegen solche resolute Umkehrungen der gewohnten Perspektiven und Werthungen, mit denen der Geist allzulange scheinbar freventlich und nutzlos gegen sich selbst gewüthet hat...“ (KSA 5, p. 364.)

tendiendo hacia su comprensión unitaria y no antitética. Nietzsche ensaya nuevos modos de conocer por medio de un nuevo estilo de pensar, lo que conduce a un nuevo tipo, ideal, de filósofo. Él es consciente de la dificultad de su tarea:

... ver alguna vez las cosas de otro modo, querer verlas de otro modo, es una no pequeña disciplina y preparación del intelecto para su futura “objetividad”, – entendida esta última no como “contemplación desinteresada” (que, como tal, es un no-concepto y un contra-sentido), sino como la facultad de tener nuestro pro y nuestro contra *sujetos a nuestro dominio* y de poder separarlos y juntarlos: de modo que sepamos utilizar en provecho del conocimiento cabalmente la *diversidad* de las perspectivas y de las interpretaciones nacidas de los afectos. (GM III, 12).ⁱ

Aquí se expone, no un programa, pero sí el horizonte y la transformación que Nietzsche espera del ‘hombre de conocimiento’. La erradicación de los valores ascéticos negadores en los ámbitos cognoscitivos es prioritaria para llegar a convertir, como en la frase de 1881, el conocimiento en el afecto más potente y eso se logra por medio de una *ascesis* pero en el sentido de *práctica* y *disciplina* como ya hemos podido hacer notar. Una vida que no esté en contradicción consigo misma, y una razón que no se enfrente a sí misma, inevitablemente conduce hacia una razón incardinada en la vida; lo cual implica una limpieza conceptual y el no permitir nociones que se basen en estas terribles contradicciones:

A partir de ahora, señores filósofos, guardémonos mejor, por tanto, de la peligrosa y vieja patraña conceptual que ha creado un “sujeto puro del conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo”, guardémonos de los tentáculos de conceptos contradictorios, tales como “razón pura”, “espiritualidad absoluta”, “conocimiento en sí”: – aquí se nos pide siempre pensar un ojo que de ninguna manera puede ser pensado, un ojo carente en absoluto de toda orientación, en el cual debieran estar entorpecidas y ausentes las fuerzas activas e interpretativas, que son, sin embargo, las que hacen que ver sea ver-algo, aquí se nos pide siempre, por tanto, un contrasentido y un no-concepto de ojo. (GM III, 12).ⁱⁱ

ⁱ „...dergestalt einmal anders sehn, anders-sehn-wollen ist keine kleine Zucht und Vorbereitung des Intellekts zu seiner einstmaligen „Objektivität“, – letztere nicht als „interesselose Anschauung“ verstanden (als welche ein Unbegriff und Widersinn ist), sondern als das Vermögen, sein Für und Wider *in der Gewalt zu haben* und aus- und einzuhängen: so dass man sich gerade die *Verschiedenheit* der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntniss nutzbar zu machen weiss.“ (KSA 5, pp. 364-365.)

ⁱⁱ „Hüten wir uns nämlich, meine Herrn Philosophen, von nun an besser vor der gefährlichen alten Begriffs-Fabelei, welche ein „reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniss“ angesetzt hat, hüten wir uns vor den Fangarmen solcher contradiktorischen Begriffe wie „reine Vernunft“, „absolute Geistigkeit“, „Erkenntniss an sich“: – hier wird immer ein Auge zu denken verlangt, das gar nicht gedacht werden kann, ein Auge, das durchaus keine Richtung haben soll, bei dem die aktiven und interpretirenden Kräfte unterbunden sein sollen, fehlen sollen, durch die doch Sehen erst ein Etwas-Sehen wird, hier wird also immer ein Widersinn und Unbegriff von Auge verlangt.“ (KSA 5, p. 365.)

El producto o resultado de esta nueva inversión de la óptica filosófica es el ensanchamiento de la fuerza del pensar y no su agotamiento. Así se expresa en las últimas líneas:

Existe *únicamente* un ver perspectivista, *únicamente* un “conocer” perspectivista; y *cuanto mayor sea el número* de afectos a los que le permitamos decir su palabra sobre una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos*, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro “concepto” de ella, tanto más completa será nuestra “objetividad”. Pero eliminar en absoluto la voluntad, dejar en suspenso la totalidad de los afectos, suponiendo que pudiéramos hacerlo: ¿cómo? ¿es que no significaría eso *castrar* el intelecto?... (GM III, 12).ⁱ

En un manuscrito previo a la publicación final nos encontramos con unas palabras finales que cierran, haciendo aún más hincapié en lo discutido, con esta frase: “o no pensar”.³³ *O se piensa afectivamente o no se piensa.*

3.1.2. El recorrido de los pensamientos

Se ha comentado el pasaje metodológicamente revelador según W. Kaufmann de *La genealogía de la moral* III, 12. En estas palabras de Nietzsche se reconocen fórmulas muy cercanas a la exposición que K. Fischer hace de Spinoza. La analogía de los dos textos se hace más evidente en el breve apartado titulado “La potencia de las representaciones” del capítulo 23 del libro de Fischer. Primero, recordemos el texto en cuestión y luego adentrémonos en él:

Lo que es válido para los afectos lo es también para las imágenes de las cosas o las representaciones sensoriales que están necesariamente ligadas a los afectos. Una imagen de este tipo es más poderosa mientras mayor sea el número de imágenes con el que esté unida y este número es mayor mientras más causas de la imagen se hayan producido o cuanto más compleja sea la cosa a la que se refieren. Mientras las cosas sean conocidas de modo más claro y preciso, más evidente es su conexión y de modo más fácil se vinculan entre sí, también, las imágenes relativas a esa cosa. O con otras palabras: mientras más imágenes estén vinculadas entre sí, más viva y fuerte estará cada una presente en la mente; quedando sujetadas a través de esta conexión. Pero la cadena de imágenes estará más afianzada mientras más las imágenes de las cosas estén ligadas en el mismo orden que las cosas mismas, esto es, mientras más nuestra fuerza de imaginar alcance en la asociación de sus objetos

ⁱ „Es giebt *nur* ein perpektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches „Erkennen“; und *je mehr* Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, *je mehr* Augen, verschiedne Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser „Begriff“ dieser Sache, unsre „Objektivität“ sein. Den Willen aber überhaupt eliminiren, die Affekte sammt und sonders aushängen, gesetzt, dass wir dies vermöchten: wie? hiesse das nicht den Intellekt *castriren*?...“ (KSA 5, p. 365.)

un conocimiento claro de las cosas mismas. No tanto una memoria y una capacidad de imaginar fuerte y animada sino un conocimiento claro de la conexión de las cosas.¹

Estas palabras de Fischer corresponden a la clarificación de las proposiciones 11, 12 y 13 de la quinta parte de la *Ética*. Lo primero que sale a relucir en las palabras de Fischer es que lo que es válido en el análisis de los afectos, en el estudio de su fuerza y en el modo en que pueden tornarse emancipadores, es igualmente válido en el estudio de las imágenes corporales, esto es, de las percepciones. En el sentido de que una imagen corporal será más potente, más fuerte, más pregnante, mientras esté unida a más imágenes. Es decir, no una imagen aislada que se baste a sí misma, sino una imagen física que remite a otra imagen y a otra y a otra. El número de imágenes que podamos unir a otra imagen, dependerá de dos factores: el número de causas que produce la imagen y la complejidad de la cosa percibida. En este escenario, el rol del conocimiento será sumamente activo porque es a través de él que logramos entender de modo evidente los nexos entre las cosas y será este quien pueda orientar a la virtud de la imaginación para que coincida plenamente con el mismo orden que las cosas.

La diferencia entre, por ejemplo, la percepción de un vaso sobre una mesa es menos potente, en términos de producción de imágenes y de asociaciones, que el verse afectado por un paisaje desde la altura de una montaña donde flora y fauna se entremezclan con un cálido viento mientras a distancia observamos el atardecer, el caer de los rayos del Sol sobre un lago tan tranquilo como inmenso. Ciertamente que gracias a la imaginación y a la memoria podemos pasar de la imagen percibida de un vaso a todo tipo de pensamientos, desde tener sed hasta el miedo de ahogarse, desde un recuerdo de infancia hasta lo que se ha de hacer mañana. Ahora bien, teniendo en cuenta solo la fuerza de la imagen, es decir lo que produce en términos físicos a la hora de percibirlo a través de los sentidos, el paisaje será una imagen más fuerte. La potencia

¹ „Was von den Affecten gilt, eben dasselbe gilt auch von den Bildern der Dinge oder den sinnlichen Vorstellungen, die mit den Affecten nothwendig verbunden sind. Ein solches Bild ist um so mächtiger, je größer die Zahl der Bilder ist, mit denen es zusammenhängt, und diese Zahl ist um so größer, je mehr Ursachen das Bild erzeugt haben oder je größer der Complex der Dinge ist, auf die sich das Bild bezieht. Je klarer und deutlicher wir die Dinge erkennen, um so einleuchtender ist ihr Zusammenhang, um so leichter verknüpfen sich miteinander auch die auf diese Dinge bezüglichen Bilder. Oder mit anderen Worten: je mehr Bilder mit einander verbunden sind, um so lebhafter und stärker ist jedes einzelne dem Geiste gegenwärtig; es ist durch diesen Zusammenhang befestigt. Aber die Kette der Bilder ist um so fester, je mehr die Bilder der Dinge in derselben Ordnung verknüpft sind als die Dinge selbst, d. h. je mehr unsere Einbildungskraft in der Verknüpfung ihrer Objecte sich nach der klaren Erkenntniß richtet. Nichts stärkt und belebt Gedächtniß und Einbildungskraft mehr als die klare Einsicht in den Zusammenhang der Dinge.“ (Op. cit., pp. 517-518.)

de la imagen paisajística se debe a la mayor complejidad de lo que se percibe, a la mayor intensidad de lo que nos afecta. En el segundo ejemplo estamos siendo más afectados. Además, hay más espacio para la vinculación de una imagen con otra: el viento mece la hoja, los rayos del Sol se reflejan en el lago, la semilla cae en la tierra, etc.

La vinculación que hace Fischer entre afectos y representaciones corporales se hace eco de la misma aclaración que Spinoza hace sobre los afectos, es decir, un afecto solo es malo si nos impide pensar, si detiene la producción de ideas mediante las cuales nos esforzamos en hacernos una idea clara de lo real. Pues bien, una percepción sería mala, perjudicial, en la medida en que detenga nuestra capacidad para ser afectados de múltiples maneras y no solo de una manera. Del único monoideísmo que cabe hablar en Spinoza es de la idea de Dios pero, en vez de ser esta una idea simple y obnubilante, es la idea que todo lo comprende en sí, es el principio integrador y relacionador por excelencia. Un conocimiento adecuado de las imágenes corporales sigue el mismo orden que el de las ideas adecuadas. Tanto imágenes como afectos se dan en la realidad modal, esto es, en la existencia necesariamente dependiente de las cosas singulares, en su verse afectadas y en su afectar. En este sentido, Wurzer acentúa el carácter perspectivístico y corporal en el conocimiento de los modos: “La multiplicidad de las afecciones físicas influye al método subjetivo de la percepción modal. La fuente de este conocimiento depende del *cuerpo* como *sujeto*.”³⁴ Esto implica, por una parte, que “la disposición de nuestro cuerpo es decisiva para el conocimiento del mundo”, pero, por otra parte, que este conocimiento permanece “inconmensurable en la medida en que sea solo relativo a la naturaleza del hombre”. Este comentarista al referirse al cuerpo lo que pretende es resaltar la subjetividad física.³⁵ La tarea consiste en traspasar esta “subjetividad *física*”, lo que se logra gracias a la noción de ‘Dios’. La “ “Natura” – comenta Wurzer – hace posible la claridad de las ideas porque es su fuente misma.”³⁶

Lo que determina el número de imágenes que pueden estar asociadas a una imagen son dos factores. En primer lugar, el número de causas que producen esa imagen. Causalidad es potencia, producir efectos, expresión. Sin causas no hay efectos que puedan producir nada, ni afecciones corporales ni ideas. En segundo lugar, y vinculado con la potencia de la causalidad, la complejidad de lo percibido – de lo que nos afecta perceptivamente – determina la potencia de las imágenes. Complejidad y

afección son proporcionales. No nos afecta de la misma manera, por ejemplo, un sencillo cartel en el que se diga ‘tirar’, que el verse afectado por la experiencia pictórica de Paul Klee. Al entrar en la exposición de un museo, nada más crucemos el umbral de la entrada principal nos toparemos con algún letrero avisándonos que debemos girar si queremos dirigirnos directamente a dicha exposición, antes de llegar a la sala nos toparemos con varios letreros similares: “información”, “entrada a la exposición”, “salida”, “W.C.”, etc. La mayoría de estos letreros pasarán al olvido después de la exposición pero no así la obra del pintor. Pensemos que estamos frente a una retrospectiva de Paul Klee. Nos toparemos con acuarelas, marionetas, lienzos de colores oníricos, figuras rígidamente geométricas, la dinamización de estas figuras fijas, la apariencia del movimiento estático, la introducción de la grafía en la imagen en un proceso que va convirtiendo la escritura en imagen y la imagen en escritura, etc. La virtud de estas imágenes se convertirá, cual afectos, en ideas de dichas afecciones. Quien se deje afectar por la invitación de Klee comenzará a entender la no arbitrariedad de sus imágenes, la vinculación que se da entre la arquitectura y la vegetación, entre el mar y las palabras, entre las figuras humanas y los simples trazos negros y así hasta llegar a un último cuadro donde un rostro humano se perfila por medio de líneas que forman la palabra muerte en alemán, ‘*Tod*’.

Veamos, a continuación, las tres proposiciones de la *Ética* a las que Fischer hace referencia para llegar a estas conclusiones. No olvidemos que la *Ética* es un libro guía, todo el tiempo tratan de conducirnos hacia nuestra beatitud, donde la mente humana es la instancia principalmente interpelada. Spinoza se ocupa de ella, de la relación que puede tener con las afecciones corporales y qué es lo que puede esta para entender las imágenes que le pueblan y hasta saturan su pensar. Spinoza pretende darle libertad al movimiento del pensar, eso sí, del pensar adecuado, que sigue el orden impersonal del entendimiento, aquel que va de las primeras causas a sus efectos. Para llevar a cabo este movimiento que rompe con el mero orden de la imaginación, la concatenación de imágenes que padece un sujeto aislado y pensado como autónomo, es necesario entender toda imagen, al igual que todo afecto, desde la necesidad de su producción y esta necesidad remite a un entramado de causas. Reconstruir este entramado es lo que convierte a cualquier fenómeno en inteligible. Por eso la proposición 11 de la quinta parte afirma lo siguiente:

*A cuantas más cosas se refiere una imagen, más frecuentemente es y más a menudo se aviva y más ocupa la mente.*ⁱ;

En efecto, a cuantas más cosas se refiere una imagen o un afecto, más causas se dan por las que puede ser excitada o fomentada, y todas (por hipótesis) las contempla simultáneamente la mente en virtud del mismo afecto. Y, por tanto, ese afecto es tanto más frecuente o es más a menudo avivado, y (*por 5/8*) ocupa más la mente. (E5P11dem.).ⁱⁱ

Si bien es malo todo lo que atasca la mente, la ofusca, lo contrario será lo bueno, lo saludable para la mente, esto es, lo que le devuelve dinamismo, lo que la hace ocuparse no de la idea fija, de la obsesión, sino de múltiples cosas. Una imagen que se refiere a muchas cosas ocupa más la mente, en la medida en que la imagen será suscitada con más frecuencia y la mente será más solicitada. Si bien una imagen puede referirse a muchas cosas, el método para lograr un entendimiento de tal imagen será el de siempre en Spinoza, *causa sive ratio*, buscar por medio de las causas efectivas lo que produce la imagen. Mientras más elementos productores de una imagen conozcamos más rica será nuestra comprensión de tal imagen. Se trata de una mente que va ganando en complejidad en la medida en que va atendiendo a lo que produce todo fenómeno; si bien las causas son múltiples, todo remite al mismo orden. En vez de potenciar la carga pasiva de lo que nos afecta, convirtiendo un afecto en un bloque inarticulable, y por lo tanto, desarticulable, de lo que se trataría es de potenciar el movimiento de la mente utilizando las imágenes mismas (al igual que los afectos) para lograr nuevas conexiones mentales a partir del estímulo inicial. La mente descubre que no hay hechos aislados y se hace cargo de la posibilidad de un conocimiento necesario de las cosas. Gracias al entendimiento toda imagen y todo afecto es una *oportunidad para una mayor compenetración y comprensión de la potencia infinita de lo real*.

Entre la mente ofuscada (en sus distintas vertientes, desde deslumbrada hasta obsesionada, desde la que es presa de una idea fija hasta la que se mantiene sujeta por la ignorancia) y la mente atenta yace la gran diferencia que produce la vinculación de una imagen corporal o de un afecto con una o con múltiples causas, con su lectura atomizada o su lectura integral, es decir, integrada en la Naturaleza. Para Spinoza aquello que *entendemos* es lo que podemos vincular con mayor facilidad. Las imágenes

ⁱ “*Quò imago aliqua ad plures res refertur, èd frequentior est, seu saepiùs viget, & Mentem magis occupat.*” (E5P11)

ⁱⁱ “*Quò enim imago, seu affectus ad plures res refertur, èd plures dantur causae, à quibus excitari, & foveri potest, quas omnes Mens (per Hypothesin) ex ipso affectu simul contemplatur; atque adeò affectus eo frequentior est, seu saepius viget, & (per Prop. 8. huius) Mentem magis occupat. Q.E.D.*” (E5P11dem.)

de las cosas pueden ser unidas con mayor facilidad a las cosas que realmente son entendidas por nosotros. Esto lo afirma en la proposición 12:

Las imágenes de las cosas se unen más fácilmente a aquellas imágenes que se refieren a cosas que entendemos clara y distintamente, que a otras. (E5P12);

Las cosas que entendemos clara y distintamente o son propiedades comunes de las cosas o se deducen de ellas (*ver la definición de razón en 2/40e2*), y, por tanto, (*por la proposición precedente*), se excitan con mayor frecuencia en nosotros. Por consiguiente, puede resultar más fácil que contemplemos otras cosas juntamente con ellas que con otras y, por tanto (*por 2/18*), que se unan más fácilmente con ellas que con otras. (E5P12dem.).ⁱ

Cada paso en el conocimiento trae consigo más agilidad de la mente, más salud en la lectura causal de lo real. ¿Qué puede ser lo mejor comprendido por nosotros? La respuesta no será otra sino aquello que percibimos como teniendo unas propiedades comunes entre sí. Spinoza remite al segundo escolio de la proposición 40 de la segunda parte de la *Ética*, lo que implica referirse al modo de formar un conocimiento que tiende a lo universal sin ser una abstracción, basándose en las propiedades comunes de determinados objetos. Por ejemplo, el pensar, la producción de ideas, es una propiedad común de todas las mentes, al igual que el moverse o el mantenerse en reposo, es decir, estar en cierta proporción dinámica, es común a todo lo extenso. Como todo gran filósofo, Spinoza comienza por recordar que estas *nociones comunes* son lo más fácil de tener en mente pero, no sin cierta paradoja habitual, lo común no es lo más fácil de reconocer. Quizás quien haya expresado esto de mejor manera haya sido Heráclito, en su insistencia respecto a lo común del *logos* y a la común desatención de los hombres respecto de este: “pero aunque la Razón es común, la mayoría viven como si tuvieran una inteligencia particular.”.³⁷

Por último, la proposición 13 reúne lo anterior al expresar que:

A cuantas más imágenes está unida una imagen, con mayor frecuencia se aviva. (E5P13)

ⁱ “*Rerum imagines faciliùs imaginibus, quae ad res referuntur, quas clarè, & distinctè intelligimus, junguntur, quàm aliis.*” (E5P12) “*Res, quas clarè, & distinctè intelligimus, vel rerum communes proprietates sunt, vel quae ex iis deducuntur (vide rationis Defin. in 2. Schol. Prop. 40. p. 2.), & consequuntur saepius (per Prop. praec.), in nobis excitantur; adeoque faciliùs fieri potest, ut res alias simul cum his, quàm cum aliis contemplemur, & consequenter (per Prop. 18. p. 2) ut faciliùs cum his, quàm cum aliis, jungantur. Q.E.D.*” (E5P12dem.)

Pues, a cuantas más imágenes está unida una cierta imagen (*por 2/18*), más causas se dan por las que pueda ser excitada. (E5P13dem.).ⁱ

La proporción de la agilidad de la mente es la siguiente: mientras más imágenes asociemos a una imagen con más frecuencia aparecerá esta ante la mente pero también con una mayor comprensión del entramado del que es parte. Y la mayor fecundidad cognoscitiva se debe a que cada nueva imagen tendrá una causa, siguiendo el orden de las causas vamos haciendo más completo nuestro conocimiento, mas íntegro, en definitiva, y con palabras propiamente spinozianas, vamos adquiriendo un conocimiento más *adecuado*, menos parcial. La filosofía nunca ha sido una búsqueda por el conocimiento parcial, mutilado, a medias, sino la búsqueda incesante por el conocimiento más completo posible, poniendo todos los límites necesarios para que el principio de inteligibilidad de lo real prime sobre los delirios individuales. El filósofo rompe consigo mismo para saberse todos, por lo menos, el filósofo que escribió la *Ética*.

En el repaso de los párrafos anteriores se ha retrotraído una importante reflexión de Nietzsche (GM III, 12) a la exposición de Kuno Fischer, como una de las posibles fuentes de su reflexión y entendimiento no solo de Spinoza sino también, partiendo del pensamiento spinoziano, de la filosofía. A continuación, se han señalado los pasajes de Spinoza que permiten la formulación de Fischer, que nos resulta tan cercana a la de Nietzsche. Pero, nos falta aún ver el origen de la frase que se señaló como *tendencia común*: – hacer del conocimiento el *afecto más potente* –.

Hacer un afecto más potente no es convertirlo en una gran pasión, sino, al contrario, convertirlo en objeto de atención, meditación y conocimiento, haciendo de él una pieza clave en la comprensión de la naturaleza de las cosas. ¿Cómo? Dando cuenta de todos los efectos que produce y haciendo el ejercicio intelectual de encontrar las causas de dichos efectos. En este sentido, hacer más fuerte un afecto es potenciarnos, al emancipar el entendimiento de las ataduras fijistas. Para Spinoza primará algo sobre los afectos particulares y sobre las imágenes particulares, esto es, el mismo conocimiento, en él está la clave, como bien afirmaba Fischer, “a través del conocimiento hacia la

ⁱ “*Quò imago aliqua pluribus aliis juncta est, èd saepiùs viget.*” (E5P13) „Nam, quò imago aliqua pluribus aliis juncta est, èd (*per Prop. 18. p. 2.*) plures causae dantur, à quibus excitari potest. *Q.E.D.*” (E5P13dem.)

libertad”. Es desde este punto de vista que tiene sentido referirse al conocimiento como el afecto más potente. Siendo que lo que es válido para los afectos lo es también para las imágenes, el lugar de intervención real del conocimiento son las imágenes y los afectos. En sentido estricto el conocimiento no es un afecto, ni una imagen, pero tiene que devenir operativo en el escenario de los afectos y en el de las imágenes. No se trata en ningún caso de una especie de “racionalismo mágico”, mediante el cual se logra romper la servidumbre y la dependencia con solo entender pero es solo por medio del entendimiento que es posible un gobierno de los afectos, una mejor disposición de lo que somos y de lo que nos pasa. Todo el ámbito cognoscitivo en el pensamiento spinoziano, con sus diversas vertientes y designaciones, está orientado hacia esta *efectividad*. El conocer tiene que causar efectos en aquello que domina y sujeta la vida de todos.

Que podamos tener un conocimiento adecuado de lo que nos pasa, no quiere decir que alcancemos una emancipación al instante. Será a través del conocimiento que nos es posible, como se ha dicho, gobernarnos del mejor modo pero un afecto solo es suprimido por otro afecto. La proposición 7 de la cuarta parte expone de modo contundente la falta de ingenuidad en el planteamiento spinoziano:

Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a reprimir.ⁱ

Los afectos tienen su virtud, su fuerza, y solo un afecto con más fuerza puede desplazar a otro. Esto es, por ejemplo, lo que el propio Spinoza nos invita a practicar más adelante también en la cuarta parte, cuando, basado en un principio de utilidad alegre, nos dice que hay que transformar el odio en generosidad (E4P46.). La demostración de la proposición 7 es como sigue:

Un afecto, en cuanto que se refiere a la mente, es una idea con la que la mente afirma una fuerza de existir de su cuerpo, mayor o menor que antes (*por la definición general de los afectos, que se halla al final de la 3.^a parte*). Así, pues, cuando la mente sufre los embates de algún afecto, el cuerpo es simultáneamente afectado por una afección, que aumenta o disminuye su potencia de actuar. Además, esta afección del cuerpo (*por 4/5*) recibe de su causa la fuerza de perseverar en su ser, la cual no puede, por tanto, ser reprimida ni suprimida sino por una causa corpórea (*por 2/6*), que afecte al cuerpo de una afección contraria (*por 3/5*) y más fuerte (*por 4/ax*) que ella. Y, por consiguiente (*por 2/12*), la mente será afectada por

ⁱ “*Affectus nec coërceri, nec tolli potest, nisi per affectum contrarium, & fortiolem affectu coërcendo.*” (E4P7)

la idea de una afección más fuerte y contraria que la anterior, es decir (por la definición general de los afectos), la mente será afectada por un afecto más fuerte y contrario al anterior, que por lo mismo excluirá y suprimirá la existencia del anterior. Y, por tanto, un afecto no puede ser suprimido ni reprimido sino por un afecto contrario y más fuerte. (E4P7dem.).ⁱ

Ya estamos familiarizados con la estructura de encrucijada de los afectos y cómo estos implican simultáneamente la mente y el cuerpo. También nos topamos con la posibilidad de leer los afectos, ya sea desde el atributo corporal o desde el pensamiento. Pues bien, si tomamos esta última perspectiva, un afecto en referencia a la mente es propiamente hablando una idea. Lo que afirma esta idea es el correlato mental de lo que le sucede al cuerpo y a este, una vez afectado, le pueden suceder dos cosas, o su potencia de actuar aumenta o disminuye. No hay afecto sin afección del cuerpo. Un afecto, a su vez, es un efecto, esto es, depende de determinadas causas para llegar a ser efectivo, afectante. La fuerza de un afecto reside en su causa, es a ella hacia la que debemos orientar nuestros esfuerzos para entender un afecto y, en términos profundamente físicos, es en esta relación causal donde hay que intervenir, donde habría que vincular un cuerpo disminuido en su potencia con una causa que aumente su capacidad de ser-hacer. La mente, de modo simultáneo, afirmará, por medio de una idea, el contenido de esta afección. El afecto de la mente será reflejo de lo que le suceda al cuerpo: o la idea de un cuerpo que puede más o la idea de un cuerpo que puede menos. Si una nueva causa más potente desbanca la causa anterior, la afección mental también se transformará y, por ejemplo, se pasará de la idea de una capacidad de obrar menguada a la idea de una potencia aumentada. El corolario insiste en este punto:

Un afecto, en cuanto que se refiere a la mente, no puede ser reprimido ni suprimido sino por la idea de una afección del cuerpo, contraria y más fuerte que la afección que padecemos. Pues el afecto que padecemos, no puede ser reprimido ni suprimido sino por un afecto más fuerte que él y contrario a él (por la proposición precedente), esto es (por la definición general de los afectos), por la idea de una afección del cuerpo, más fuerte y contraria a la afección que padecemos. (E4P7c).ⁱⁱ

ⁱ “Affectus, quatenus ad Mentem refertur, est idea, quâ Mens majorem, vel minorem sui corporis existendi vim, quàm antea, affirmat (*per generalem Affectuum Definitionem, quae reperitur sub finem Tertiae Partis*). Cùm igitur Mens aliquo affectu conflictatur, Corpus afficitur simul affectione, quâ ejus agendi potentia augetur, vel minuitur. Porrò haec Corporis affectio (*per Prop. 5. hujus*) vim à suâ causâ accipit perseverandi in suo esse; quae proinde nec coërceri, nec tolli potest, nisi à causâ corporeâ (*per Prop. 6. p. 2.*), quae Corpus afficiat affectione illi contrariâ (*per Prop. 5. p. 3.*), & fortiore (*per Axiom. hujus*): atque adeò (*per Prop. 12. p. 2*) Mens afficietur ideâ affectionis fortioris, & contrariâ priori, hoc est (*per general. Affectuum Defin.*), Mens afficietur affectu fortiori, & contrario priori, qui scilicet prioris existentiam secludet, vel tollet; ac proinde affectus nec tolli, nec coërceri potest, nisi per affectum contrarium, & fortiolem. *Q.E.D.*” (E4P7dem.)

ⁱⁱ “Affectus, quatenus ad Mentem refertur, nec coërceri, nec tolli potest, nisi per ideam Corporis affectionis contrariae, & fortioris affectione, quâ patimur. Nam affectus, quo patimur, nec coërceri, nec

Es la idea de una afección la que puede suprimir la idea de otra afección, y es una afección corporal la que puede suprimir otra afección corporal. Esta supresión no es cuestión neutra sino de la fuerza de los afectos, del grado de afección que produce un encuentro corporal y mental y esto, en definitiva, depende de la fuerza de la causa eficiente. Se trata de conflictos entre las realidades afectivas, y dichos conflictos, si se da una contradicción entre afectos, se resuelven en exclusión: *el cuerpo y la mente que vive un conflicto afectivo de tal tipo no puede sino más que convertirse en otra cosa, transformarse en un cuerpo nuevo y en una mente nueva*. Este proceso es continuo porque el cuerpo, como afirma Spinoza, necesita de muchos cuerpos para sobrevivir y constantemente va siendo afectado por otros cuerpos y las causas más fuertes van ejerciendo su dominio más extenso y duradero, dejando las huellas más persistentes, mientras que los afectos causados por causas más débiles se van cayendo de nuestro cuerpo como en el más silencioso olvido.

Teniendo en mente lo expuesto en este capítulo y la exposición de K. Fischer, volvamos a las últimas líneas del apartado 12 de la tercera parte de *La genealogía de la moral*:

... ver alguna vez las cosas de otro modo, querer verlas de otro modo, es una no pequeña disciplina y preparación del intelecto para su futura “objetividad”, – entendida esta última no como “contemplación desinteresada” (que, como tal, es un no-concepto y un contra-sentido), sino como la facultad de tener nuestro pro y nuestro contra *sujetos a nuestro dominio* y de poder separarlos y juntarlos: de modo que sepamos utilizar en provecho del conocimiento cabalmente la *diversidad* de las perspectivas y de las interpretaciones nacidas de los afectos. (GM III, 12).ⁱ

Hay un trabajo sobre el intelecto desde el intelecto. Nietzsche se sitúa en la formación misma de formas de pensar, reconoce el aspecto constructivo de nuestras categorías de conocimiento y, como se discutió, defiende el aspecto interpretativo de todo acto cognoscitivo humano. Su pensamiento experimental se sitúa ahí donde se

tolli potest, nisi per affectum eodem fortiolem, eique contrarium (*per Prop. praec.*), hoc est (*per gener. Affect. Defin.*), nisi per ideam Corporis affectionis fortioris, & contrariae affectioni, quâ patimur.” (E4P7c)

ⁱ „...dergestalt einmal anders sehn, anders-sehn-wollen ist keine kleine Zucht und Vorbereitung des Intellekts zu seiner einstmaligen „Objektivität“, – letztere nicht als „interesselose Anschauung“ verstanden (als welche ein Unbegriff und Widersinn ist), sondern als das Vermögen, sein Für und Wider *in der Gewalt zu haben* und aus- und einzuhängen: so dass man sich gerade die *Verschiedenheit* der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntniss nutzbar zu machen weiss.“ (KSA 5, pp. 364-365.)

puede luchar por otras formas de pensamiento, donde se busca algo nuevo a partir de lo que había antes. Al igual que en la *Ética*, es necesario pasar por un trabajo sobre el intelecto, se hace necesario un perfeccionamiento del instrumento mismo. Toda la escritura de Nietzsche puede pensarse como la consecución de esta búsqueda, por eso su escritura puede entenderse como una ascesis, como una práctica, en la que se pone en entredicho lo que se puede pensar y cómo se le puede dar forma escrita a los pensamientos. Nietzsche, en términos filosóficos, es el autor más íntimamente escritor desde Platón.

Lograr romper con los hábitos de pensamiento, configurar nuevos modos de conocer, no por capricho sino porque se ve la necesidad de ello, no es tarea que pueda suceder de modo espontáneo. La necesidad de un cambio en nuestras formas de pensamiento para Nietzsche está orientado, de modo evidente, hacia una transformación en el tipo de ser humano: en este sentido, en el fondo, se trata de un tema práctico. Nietzsche se refiere a la necesidad de una disciplina y una preparación del intelecto. Entrecomillada, se trae a colación una palabra cara a las tradicionales consideraciones filosóficas en torno al conocimiento, en su aspiración a poder dar cuenta de lo que las cosas son en sí mismas. La palabra ‘objetividad’ nos remite tanto al esfuerzo por un conocimiento que no esté contaminado por nuestras subjetividades, como a la misma distinción entre sujeto y objeto. La objetividad es una aspiración del conocimiento. El filósofo-escritor por excelencia aprovecha esta noción tan cargada de una aspiración cognoscitiva para reformularla hacia su propia experimentación con el pensar. No la bancarrota de toda “objetividad”, sino que al igual que no deshecha la noción de ‘alma’ sino que critica la idea de almas-átomos (el prejuicio que bautizó como *atomismo psíquico*), Nietzsche rompe con una supuesta objetividad desinteresada, tratando de dar cuenta de cómo se da el proceso del conocimiento humano y qué le puede brindar un conocimiento más pleno y acorde con sus formas de conocer y de vivir. En ningún caso, como se ha dejado saber previamente, se trata de conducir la razón a que se contradiga a sí misma: no la razón contra la razón, sino la ampliación de la noción de razón.

Nietzsche habla desde y para la filosofía pero esta no es la única voz presente en su obra. Es reconociendo la virtud del pensamiento y sus múltiples formas que se abre el espacio para el ensayo de un cambio en las formas de pensar internas a la filosofía;

tradición con la que insistentemente Nietzsche se identifica y con la que lucha mucho más que con la religión, la poesía u otra manifestación artística. Sobre esta disciplina y esta preparación, los mejores ejemplos que tenemos son los llevados a cabo por el propio autor, que sin ser concluyentes ponen a prueba al intelecto para que se haga cargo de modo *íntegro* de su fuerza pero también de su *pathos*. No otra cosa es lo que se ha querido mostrar mediante las notas póstumas escogidas para su análisis, donde el esfuerzo de una genealogía del pensamiento iba de la mano del reconocimiento de la fuerza pulsional que desencadena diversas formas de pensar y de la cual el pensamiento nunca se desenraíza.

La futura “objetividad” para la que se ha de preparar el intelecto ha de ser lo contrario de una “contemplación desinteresada”, noción que para Nietzsche es tan contradictoria como pretender separar la afirmación del ser humano mismo de su experiencia de auto-conocimiento y de conocimiento de los demás y del entorno, entendiéndola como algo ajeno al impulso mismo de un ser vivo que tiende a ser y a ser más. Conocer es vivir, toda forma de conocimiento tiene tras de sí juicios sobre el vivir, sobre cómo acceder a un mundo tan habitable como inteligible. La contradicción de la razón contra la razón es una forma de la contradicción entre la vida misma. El intelecto tendría que hacerse cargo, en esta nueva objetividad, de poder dar cuenta del carácter interpretativo del pensar, de las tendencias que mueven nuestras inclinaciones a pensar de tal o cual manera, y poder, además, orientar estas tendencias hacia un conocimiento “tan múltiple como entero” y tan riguroso como práctico, siendo el criterio último la potenciación de la vida. Poder incorporar los impulsos que nos habitan, entenderlos y modificarlos, he ahí lo que se pretende con la nueva objetividad. Se trata de pensar, no de dejar de pensar, pero como él mismo afirma, hacerlo de otro modo, y este modo es el que se acaba de describir, es el pensar que parte de la realidad afectivo-pulsional porque se sabe dentro del escenario conflictivo donde se da la experiencia humana. Pero lo que determina esta consideración no es un llamado a la disolución del conocimiento, sino lo que en la nota póstuma ya citada describió como “reconquistar el derecho a los *afectos* para *el hombre de conocimiento*” (FP IV, 5 [81]), logrando reconducir la experiencia afectiva para nuestro provecho, convirtiendo en útil lo que nos pasa.

Recordemos que un afecto es, en primer lugar, una afección corporal, una experiencia que transforma nuestro cuerpo. Si bien no podemos hacer la traducción

directa de Spinoza a Nietzsche y afirmar que, simultáneamente, se da una idea de esta afección corporal, Nietzsche sí afirma que por cada afecto se da un acto interpretativo, una afirmación parcial de algo, un tender hacia un lado o hacia otro. El afecto es también conocimiento para Nietzsche, desde su óptica perspectivista esto quiere decir *interpretación*. Nietzsche le exige al hombre de conocimiento que se haga cargo de este contenido cognoscitivo y orientador de todo lo que hacemos. No hacerlo es una falta de responsabilidad con nuestras capacidades, no hacerlo es una falta de ‘conciencia intelectual’. Una razón ajena a lo empírico, una espiritualidad en contradicción con lo material y un conocimiento incondicional: estos son los mitos epistemológicos que la genealogía del pensamiento intenta desmontar. En definitiva, se entremezclan dos niveles en las palabras de Nietzsche: la contradicción misma que estas formas de pensamiento implican y lo perjudicial que pueden llegar a ser para la vida humana. El núcleo de la contradicción a la que apunta Nietzsche está explicitado en el texto: se nos exige un pensar ajeno a las *fuerzas activas e interpretativas*, es decir, un pensar que no sea pensar.

Nietzsche utiliza una imagen visual que a su vez adelanta la introducción del término ‘perspectivismo’. La imagen del ojo permite al menos dos cosas, por una parte, la referencia a los sentidos y al campo de la percepción pero, por otra parte, a modo de un platonismo natural en los filósofos, la visión se referirá al conocimiento mismo, a lo que podemos llegar a conceptualizar y al modo en cómo lo hacemos.³⁸ Los ojos miran hacia un lugar, se fijan en algo, están orientados, asimismo el conocimiento, dada su filiación afectivo-pulsional y su carácter interpretativo-seleccionador, está dirigido hacia un horizonte particular. Un conocimiento que no quiera ser conocimiento hueco se hace cargo de las fuerzas que lo impulsan hacia sus objetos, porque son estas las que hacen que conocer sea conocer algo. El conocimiento se remite a algo que lo genera y tiende hacia algo que se quiere realizar, esto es para Nietzsche una convicción. Toda concepción, toda forja de un concepto, ha de pasar por el reconocimiento del entramado de donde surge el pensamiento y nuestros modos de conocer. Cada afecto enriquece doblemente nuestras posibilidades cognitivas, en la medida en que nuestra capacidad para sentir, lo que puede nuestro cuerpo, se va incrementando, pero, a su vez, un afecto nos descifra algo, nos da el esbozo de algo, una perspectiva. Lo que se busca es más completud, integridad.

Fijémonos en la cercanía de la reflexión nietzscheana a las palabras de K. Fischer, al exponer el movimiento que va en Spinoza del conocimiento de un afecto a su ligazón con otros afectos y de una imagen corporal a otras imágenes corporales. *La frescura de este pensamiento se debe al anhelo de integrar la realidad afectiva en nuestras prácticas cognitivas, es decir, en enraizar el conocimiento en la experiencia afectiva y corporal, sabiendo que en estos terrenos la actividad cognoscitiva puede ganar para sí una mayor potenciación, haciendo más vasto el conocimiento de aquello hacia lo que dirigimos la mirada.* Este pensamiento integrador conlleva una certeza de corte práctico, en esta integridad nos jugamos el *tipo*, nos jugamos lo que puede llegar a ser o no el ser humano. De nuevo nos encontramos en la cercanía vivencial de la filosofía.

Cuando en el verano de 1881 Nietzsche identifica la tendencia común con Spinoza como la tarea de *hacer del conocimiento el afecto más potente*, está haciéndose eco de las palabras de Fischer al abordar el pensamiento spinoziano. Como se ha visto, Fischer enfatiza que el conocimiento es una potencia cuya efectividad se mide en el plano de la realidad afectiva. El conocimiento, específicamente el entender los procesos necesarios que producen los afectos, es la clave de un proyecto filosófico que se piensa como ética. El conocimiento es, pues, el factor definitivo en el dilema de la experiencia humana, al conocer se actúa, mientras que la ignorancia se convierte en el suelo fértil de todo acto despotenciador. La ignorancia se convierte, también, en un problema ético. La correspondencia entre estados de ignorancia con estados pasivos o de servidumbre y entre estados de entendimiento con estados activos o de emancipación y libertad nos enfrenta, al fin, a la ecuación entre conocimiento y vida. *Vivimos como conocemos*: la lucidez es un compromiso con la existencia, con nuestra existencia.

Los planteamientos esbozados en estos últimos apartados aspiran a un mayor conocimiento, que se enfrente con valor al reto que implica dirigir nuestros actos de intelección allí donde residen las fuerzas que determinan nuestro obrar. Que a todo juicio epistemológico subyacen planteamientos concernientes a la ética y a nuestros modos de ser es algo que tanto Spinoza como Nietzsche sostenían con bastante claridad. Escribe Nietzsche en sus cuadernos afirmaciones como las siguientes: “el problema

moral es más radical que el de la teoría del conocimiento” (FP IV, 2 [179])ⁱ o “La cuestión de los valores es *más fundamental* que la cuestión de la certeza: la última sólo adquiere seriedad en el supuesto de que la cuestión del valor haya tenido respuesta.” (FP IV, 7 [49])ⁱⁱ. No se trata de un alegato ‘vitalista’, de exaltar la vida frente a las diversas ramas de la experiencia pensante, sino de enraizar todo esfuerzo cognoscitivo en lo más básico, en la axiomática de lo humano, esto es, en la experiencia inicial y constante de *sentir y pensar*. Se trata de instalarnos en el lugar fundamental donde lo que podemos *pensar* y lo que podemos *sentir* afecta, modifica, la construcción de nuestro conocimiento y tiene como consecuencia el encaminarnos o extraviarnos en la conquista de una vida íntegra o desintegrada. Cualquier esfuerzo por conocer que no esté enraizado en la experiencia común del ser humano es insignificante. Diría Spinoza que hay infinitas cosas que se siguen de la Naturaleza que no nos incumben, en cambio, lo que importa es cómo conducir la potencia de nuestra mente para que conquiste su máxima perfección. Un conocimiento más perfecto, más íntegro, como el que busca Nietzsche con sus palabras respecto de una futura “objetividad”, solo se consigue si se sitúa la experiencia cognoscitiva en la experiencia misma del ser humano. Es aquí donde los afectos adquieren una importancia crucial. Cada afecto trae a colación las virtudes de la axiomática de lo humano: sentimos y pensamos los afectos y los afectos nos hacen sentir y pensar. La modificación corporal y la modificación pensante que se da simultáneamente en todo acontecimiento afectivo es un recordatorio de lo que somos. La intervención del entendimiento puede ayudar a ordenar de la mejor manera lo que somos. Cuando Nietzsche advierte sobre la castración del intelecto, las consecuencias son dobles, esto es, de modo simultáneo se castra nuestro pensar y nuestro sentir. Y, en el fondo, ¿qué podríamos pensar sin haber sentido previamente?

Educar los sentidos, los canales de nuestro sentir, es también trabajar para que estos sean tan *aptos* como sea posible para hacerse con experiencias sensoriales que son, en definitiva, el material a partir del cual las mentes se harán más complejas y con más potencia de comprensión. La excelencia de lo que se *es* y se *expresa* depende correspondientemente de cuál ha sido la educación y preparación que se le ha brindado a nuestra virtud. Nuestra ‘realidad’ no es algo estático, es algo que se afirma y que

ⁱ „...das moralische Problem radikaler ist als das erkenntnistheoretische“ (KSA 12, p. 155.)

ⁱⁱ „Die Frage der Werthe ist *fundamentaler* als die Frage der Gewißheit: letztere erlangt ihren Ernst erst unter der Voraussetzung, daß die Werthfrage beantwortet ist.“ (KSA 12, p. 311.)

puede ganar en virtud, en perfección, de la mano de la lucidez. Esta es la iluminación de Spinoza y de Nietzsche: podemos ser más siendo lo que somos.

Spinoza y Nietzsche se encuentran en la encrucijada de los afectos. Aquí comienza todo camino en común, lo que implica que lo psicológico (como estudio de los afectos) y lo ético (como gobierno de estos) será lo determinante, lo que da el matiz específico a sus especulaciones más profundamente metafísicas o de cualquier otra índole, y no al contrario. Lo que no quiere decir que sus *principios* estén condicionados por sus búsquedas psicológicas sino que el verdadero valor de sus especulaciones respecto de ‘Dios’ y de la ‘voluntad de poder’ se capta en el esfuerzo de ambos por transformar la vida de sus lectores, de caminar paso a paso hacia una mayor perfección.

3.2. Spinoza y Nietzsche: una comunidad del pensamiento

Las diferencias entre las filosofías de Spinoza y de Nietzsche no son solo cuestión de época, como este último llegó a pensar. Aunque sea solo atendiendo a los aspectos epistemológicos, la noción de ‘Dios’ procura una garantía sobre lo que podemos conocer. Haciendo todas los matices necesarios, el Dios spinoziano al actuar y pensar a la vez, produce de modo simultáneo todo lo que es en el mundo físico y las ideas de cada uno de estos modos finitos. Lo que Spinoza recoge por medio de la noción de la ‘idea de Dios’ es algo completamente ajeno al pensar filosófico nietzscheano, también lo será la posibilidad de conocer las cosas tal y como son en sí mismas (*ut in se sunt*). Respecto a esta diferencia básica, Wurzer comenta que en Spinoza:

La sensibilidad y la intelectualidad, en última instancia, aseguran su unidad mediante la “idea Dei”. Esta potencialidad de la *idea*, que sería impensable sin Platón, ya no cumple un rol en el pensamiento de Nietzsche. Incluso, Nietzsche no toma en consideración la suspensión de la cognición perspectivística presente en la valoración absoluta de Spinoza de la naturaleza de la “idea”. El “sí mismo creador”, cuya función se fundamenta en la actividad de sintetizar las muchas y diversas voluntades de poder, no busca trascender el perspectivismo intelectual ni aceptar de modo acrítico las luminosas ideas de Platón. El “*influxus physicus*” en el pensamiento de Nietzsche está basado mucho más en la corporalidad de las voluntades de poder, que en la experiencia de la sustancia absoluta.³⁹

En Nietzsche no se encuentra la idea de una sustancia única e integradora que aúna en sí como causa inmanente todos los efectos tanto pensantes como físicos. Ahora bien, el haber transformado a Spinoza en un ejemplo del tipo idealista y desencarnado (ver, por ejemplo, CJ 333 y 372), impidió que Nietzsche pudiera acercarse a la filosofía spinoziana, justo ahí donde más afinidades pueden encontrarse. Añade Wurzer, que:

El criticismo persistente de Nietzsche a la metafísica de Spinoza como “la desensualización interpretada siempre idealistamente” – incluso hasta el final de su período creativo – , no permitió una posibilidad abierta para un entendimiento auténtico de la primera y la segunda parte de la *Ética*. Sus interpretaciones libres de la metafísica de Spinoza como “teodicea”, el resultado de un filósofo “teologístico”, simplemente ignora el pensamiento de Spinoza sobre la alegría del cuerpo, la felicidad completa del hombre (“homo liber”), la experiencia del “genio del conocimiento”. Consecuentemente, la cognición fisiológica de Spinoza no tuvo ningún efecto esencial en el desarrollo del pensamiento de Nietzsche, a pesar de su asombrosa concordancia respecto del tema del cuerpo y del pensamiento.⁴⁰

A través de la hipótesis de la voluntad de poder, Nietzsche logra concebir una noción que se enfrenta al reto de pensar a partir tanto de la ausencia de una concatenación necesaria entre las cosas y las ideas de las cosas, como de la imposibilidad de conocer las cosas tal y como son en sí mismas. Esto último abocará al pensamiento nietzscheano a una intensificación del poder creativo del ser humano a la hora de conocer, incluso de conocerse a sí mismo: “¿Qué son, pues, nuestras vivencias? Es *mucho más* lo que introducimos en ellas que lo que ya contienen. ¿No cabría decir, incluso, que, en sí mismas, son vacías? ¿Tener vivencias es fabular?” (A, 119).ⁱ

Ahora bien, la ‘voluntad de poder’ le permite a Nietzsche extender el acto interpretativo mismo a todo lo que acontece, todo fenómeno, toda experiencia, se da en entramados donde hay selección, imposición de unas formas sobre otras, parcialidad. Nietzsche no puede defender un conocimiento que vaya a las cosas mismas tal como son ‘en sí’, pero esto no quiere decir que no haya nada que interpretar. No hay nada que pueda ser conocido sin que pase por las complejas redes de la interpretación; palabra que no solo designa en nuestro autor los actos conscientes. En Spinoza la palabra ‘Dios’ sirve como un nombre lo bastante reconocible y estimado como para otorgárselo a lo real mismo, a la potencia infinita de la Naturaleza, a la causa inmanente que permanece en todo lo que es. El mundo spinoziano no es un mundo inerte y la

ⁱ „ – Was sind denn unsere Erlebnisse? Viel *mehr* Das, was wir hineinlegen, als Das, was darin liegt! Oder muss es gar heissen: an sich liegt Nichts darin? Erleben ist ein Erdichten? –“ (KSA 3, p. 114.)

causalidad se abre al escenario conflictivo de una causalidad múltiple e infinita. Hemos acentuado el carácter experimental de Spinoza, al insistir en la idea de *concepción*, de ‘Dios’ como un concepto filosófico de suma importancia en múltiples aspectos – éticos, epistemológicos, ontológicos, físicos, lógicos, etc. –, aún así esta noción juega un papel central en el pensamiento spinoziano; un rol que incluso está arraigado en la vivencia de nuestro filósofo respecto de lo que considera como verdad: la necesaria concatenación de todas las cosas que se siguen de la esencia infinita de la Naturaleza. A través de la noción de Dios trasluce una experiencia del mundo. En el caso de Nietzsche, dos siglos más tarde, la noción de ‘Dios’ no se convierte en el sinónimo más natural para la expresión de la ‘vida’, sobre todo en un pensador que ha considerado críticamente la historia moral e institucional del Dios cristiano y la pantomima del ‘cristianismo’ en el mundo moderno. Nietzsche es consciente de esta diferencia, de la ausencia en su pensamiento del anclaje ‘Dios’ y no solo busca las maneras teóricas para evitar esta tesis, dando con un concepto que recoja de modo más fiel la multiplicidad de los acontecimientos, sino que esta ausencia la vive en ‘carne propia’. Leamos un fragmento de una carta escrita a su amigo Overbeck, casi cuatro años después de la carta entusiasta de la *soledad de dos* que compartía con Spinoza. En esta carta queda reflejado lo que según Janz “tortura a Nietzsche”; el aislamiento:

He dictado casi todos los días 2-3 hora, pero mi “filosofía”, si tengo derecho a llamar así a lo que me maltrata hasta las raíces de mi ser, *no es ya* comunicable, al menos a través de la imprenta. A veces anhele tener una reunión secreta contigo y con Jacob Burckhardt, más para preguntar cómo salís de esta dificultad que para contaros novedades. Por otra parte, la época es infinitamente superficial; y me avergüenzo con suficiente frecuencia por ya haber dicho *publice* tantas cosas que en *ninguna* época, ni siquiera en épocas mucho más valiosas y profundas, hubieran debido estar ante el “público”. Uno se echa a perder el gusto y los instintos en medio de la “libertad de prensa y desvergüenza” del siglo; y me contrapongo a la imagen de Dante y de Spinoza, que supieron enfrentarse mejor al destino de la soledad. Aunque su modo de pensar, comparado con el mío, era de un tipo que permitía *soportar* la soledad; y en última instancia, para todos los que de alguna manera tenían la compañía de un “Dios” no existía de ningún modo lo que yo conozco como “soledad”. Mi vida consiste ahora para mí en el deseo de que todas las cosas sean *diferentes* de cómo yo las comprendo; y de que alguien haga que *mis* “verdades” no me sean dignas de crédito.” (CO V, 609, <2 de julio> Sils-Maria, Alta Engadina. <1885>).ⁱ

ⁱ „– Ich habe fast jeden Tag 2-3 Stunden diktirt, aber meine „Philosophie“, wenn ich das Recht habe, das, was mich bis in die Wurzeln meines Wesens hinein malträtirt, so zu nennen, ist *nicht mehr* mittheilbar, zum Mindesten nicht durch Druck. Mitunter sehne ich mich darnach, mit Dir und Jakob Burckhardt eine heimliche Konferenz zu haben, *mehr* um zu fragen, wir Ihr um diese Noth herumkommt als um Euch Neuigkeiten zu erzählen. Die Zeit ist im Übrigen grenzenlos oberflächlich; und ich schäme mich oft genug, so viel publice schon gesagt zu haben, was zu *keiner* Zeit, selbst zu viel werthvollern und tiefern Zeiten, vor das „Publicum“ *gehört* hätte. Man verdirbt sich eben den Geschmack und die Instinkte, inmitten der „Preß- und Frechheits-Freiheit“ des Jahrhunderts; und ich halte mir das Bild Dante’s und

Si comparamos estas palabras con las escritas al mismo destinatario cuatro años antes, llama la atención el paso que va de la exaltación de ‘la soledad de dos’ (*Zweisamkeit*) a la soledad sin “Dios”, la soledad sin soporte alguno. Comprende Janz que es “la unilateralidad extrema de su actividad, y dentro de ésta, la de su punto de vista lo que pasó a hacérsele consciente como “soledad” ”.⁴¹ Nietzsche vive en sí la intensificación de la conciencia intelectual moral, no se permite presupuesto alguno, menos aún si puede ligar, desde su mirada psicológica, las creencias con disposiciones afectivas humanas. En un escrito temprano, para el cual siempre tuvo una alta valoración por lo que de su propio destino había en él, afirmaba que lo más extendido por el mundo era la pereza: “los seres humanos son aún más perezosos que miedosos, y a lo que más miedo tienen es, precisamente, a las cargas que les impondrían una sinceridad y una desnudez incondicionales.” (SE, 1).ⁱ Ciertamente es una pena que Nietzsche no se haya adentrado en la noción de ‘Dios’ de Spinoza, que – como ya hemos podido ver – implica a todo ser humano en la tarea más hermosa: la de expresar aquello que somos, intensificando, así, la perfección de lo que nunca deja de ser.

Respetando la aseveración nietzscheana de *su* soledad, es importante no evitar la noción de ‘Dios’ (completamente sustituible por la de ‘Naturaleza’ o ‘sustancia absolutamente infinita’) en Spinoza, no vemos razón alguna que justifique no contar con esta idea de suma importancia a la hora de poder explicar los fenómenos en el mundo modal. El experimento de Nietzsche ensaya con una hipótesis que intenta lograr inteligibilidad en un escenario que se ha vuelto más complejo. En ninguno de los dos casos estudiados se cae en una tentación teleológica respecto de la Naturaleza, ni se parte del ser humano como centro privilegiado y foco de la comprensión de esta. Este punto de partida antiteleológico y no-antropocéntrico permite el reconocimiento básico entre estos dos pensamientos, ‘la comunidad previa’ que es la *vivencia afectiva*. Si bien el *De Deo* encuadra el escenario de lo real en una inteligibilidad máxima, y el *De Mente*

Spinoza's entgegen, welche sich besser auf das Loos der Einsamkeit verstanden haben. Freilich, ihre Denkweise war, gegen die meine gehalten, eine solche, welche die Einsamkeit *ertragen* ließ; und zuletzt gab es für alle die, welche irgendwie einen „Gott“ zur Gesellschaft hatten, noch gar nichts das, was ich als „Einsamkeit“ kenne. Mir besteht mein Leben jetzt in dem *Wunsche*, daß es mit allen Dingen *anders* stehn möge, als ich sie begreife; und daß mir Jemand *meine* „Wahrheiten“ unglaublich mache. - - (KGB III, 3, pp. 62-63.)

ⁱ „...die Menschen sind noch fauler als furchtsam und fürchten gerade am meisten die Beschwerden, welche ihnen eine unbedingte Ehrlichkeit und Nacktheit aufbürden würde.“ (KSA I, p. 337.)

permite situar al ser humano en este vasto teatro, no es hasta la parte tercera, *De Affectibus*, que Spinoza logra, de modo efectivo, explicarle a su lector cómo es que puede convertir su vida en un testimonio de beatitud o en un infierno constante. Por otra parte, si Nietzsche no arraigase la hipótesis de la voluntad de poder en las complejas interacciones de los instintos, afectos y pulsiones, esta noción quedaría abstraída del acontecimiento que entiende como más esencial. La voluntad de poder no es un principio metafísico explicativo de todo lo que es, sino que es una hipótesis que trata de dar cuenta del carácter expresivo y configurador del fondo pulsional que acompaña al fenómeno de la vida. El reto de Spinoza no es más fácil que el de Nietzsche, porque asumir las tesis que este asumió en el siglo XVII *ipso facto* lo convertía en un pensador proscrito. Spinoza mantuvo su independencia y con los conceptos más adecuados intento dar buena cuenta filosófica (en el doble aspecto de compromiso con la inteligibilidad y de orientación práctica) de la existencia. El pensamiento nietzscheano es hijo del siglo XIX y de todas las revoluciones filosóficas y científicas que se habían desencadenado, por lo menos, desde el pensamiento de Kant (además de los cambios de índole político-social de no menor calado). *Pero, y aquí habría que rectificar nuestras palabras y darle la razón al Nietzsche de 1881, Spinoza y Nietzsche comparten el mismo horizonte filosófico de integridad, en su triple vertiente de defensa de la plenitud de lo real, del no-reduccionismo entre las interacciones de ser-mente y de ser-cuerpo y del rescate de parcelas afectivas y vivenciales en cualquier conocimiento que se pretenda como tal; sobre todo, porque, y aquí un cuarto punto, el conocimiento de las cosas está radicalmente orientado hacia la potenciación de lo que puede llegar a ser un humano.*

Hay un aforismo de *La ciencia jovial* muy significativo a este respecto. En él nos encontramos con la imagen de un Spinoza mucho más endeble a la hora de entender la realidad afectiva que el Spinoza que encontramos en sus escritos. Este aforismo es posterior a la lectura de 1881 que Nietzsche realiza del libro de Kuno Fischer sobre Spinoza, pero en vez de encontrar profundas afinidades, lo que supondría una comprensión más detallada de las primeras dos partes de la *Ética* antes de la discusión de los afectos, Nietzsche enfatiza su distancia. Leamos este importante aforismo, no tanto por su visión crítica de Spinoza sino como ejemplo claro en el que Nietzsche expone que, detrás de lo que normalmente consideramos conocimiento, existen fuerzas pulsionales, además de mostrar que el conocimiento no agota la virtud del pensamiento:

¿Qué significa conocer?

Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere! [¡No reír, no llorar, no odiar, sino entender!] dice Spinoza, de una manera tan simple y sublime como es su estilo. No obstante: ¿qué otra cosa es en último término este *intelligere* [entender] sino la forma en que precisamente esos tres se nos hacen sensibles de una vez? ¿Un resultado a partir de las diferentes y contrapuestas pulsiones del querer burlarse, querer lamentarse, querer maldecir? Antes de ser posible un conocimiento, cada una de estas pulsiones ha tenido que proferir previamente su parecer unilateral acerca de la cosa o de un acontecimiento; luego surgió la lucha entre estas unilateralidades, y a partir de ella, alguna vez se alcanzó un punto medio, un apaciguamiento, un dar razón a cada una de las tres partes, una especie de justicia y de contrato: pues cada una de estas pulsiones puede afirmarse en la existencia mediante la justicia y el contrato, y mantener sus derechos entre sí. Nosotros, a quienes llegan a la conciencia las últimas escenas de reconciliación y ajustes finales de cuenta de ese largo proceso, opinamos luego que *intelligere* [entender] es algo conciliador, justo, bueno, algo esencialmente contrapuesto a las pulsiones; mientras que sólo es un *cierto comportamiento de las pulsiones entre sí*. A través de los más largos períodos se ha considerado al pensar consciente como al pensar en general: sólo ahora despunta en nosotros la verdad de que la parte más grande de nuestro actuar espiritual transcurre de una manera inconsciente e insensible para nosotros. Sin embargo, pienso que estas pulsiones, que aquí luchan entre sí, entienden bastante bien acerca de cómo hacerse sentir *unas a otras* y de cómo hacerse daño: aquí puede tener su origen aquel poderoso y repentino agotamiento por el que son invadidos todos los pensadores (es el agotamiento del campo de batalla). Sí, tal vez existe en nuestra interioridad combatiente más de alguna *heroicidad* oculta, pero ciertamente nada divino que reposa eternamente en sí mismo, como creía Spinoza. El pensar *consciente*, y, en particular, el de los filósofos, es la especie más débil del pensar y, por eso mismo, la especie relativamente más suave y más tranquila: y precisamente por eso el filósofo puede ser conducido con la mayor facilidad al error acerca de la naturaleza del conocimiento.” (CJ 333, trad. modificada).^{i 42}

ⁱ „Was heisst erkennen. – Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere! sagt Spinoza, so schlicht und erhaben, wie es seine Art ist. Indessen: was ist diess intelligere im letzten Grunde Anderes, als die Form, in der uns eben jene Drei auf Einmal fühlbar werden? Ein Resultat aus den verschiedenen und sich widerstrebenden Trieben des Verlachen-, Beklagen, Verwünschen-wollens? Bevor ein Erkennen möglich ist, muss jeder dieser Triebe erst seine einseitige Ansicht über das Ding oder Vorkommniss vorgebracht haben; hinterher entstand der Kampf dieser Einseitigkeiten und aus ihm bisweilen eine Mitte, eine Beruhigung, ein Rechtgeben nach allen drei Seiten, eine Art Gerechtigkeit und Vertrag: denn, vermöge der Gerechtigkeit und des Vertrags können alle diese Triebe sich im Dasein behaupten und mit einander Recht behalten. Wir, denen nur die letzten Versöhnungsszenen und Schluss-Abrechnungen dieses langen Processes zum Bewusstsein kommen, meinen demnach, intelligere sei etwas Versöhnliches, Gerechtes, Gutes, etwas wesentlich den Trieben Entgegengesetztes; während es nur ein *gewisses Verhalten der Triebe zu einander* ist. Die längsten Zeiten hindurch hat man bewusstes Denken als das Denken überhaupt betrachtet: jetzt erst dämmert uns die Wahrheit auf, dass der allergrösste Theil unseres geistigen Wirkens uns unbewusst, ungefühl verläuft; ich meine aber, diese Triebe, die hier mit einander kämpfen, werden recht wohl verstehen, sich *einander* dabei fühlbar zu machen und wehe zu thun – : jene gewaltige plötzliche Erschöpfung, von der alle Denker heimgesucht werden, mag da ihren Ursprung haben (es ist die Erschöpfung auf dem Schlachtfelde). Ja, vielleicht giebt es in unserm kämpfenden Innern manches verborgene *Heroenthum*, aber gewiss nichts Göttliches, Ewig-in-sich-Ruhendes, wie Spinoza meinte. Das *bewusste* Denken, und namentlich das des Philosophen, ist die unkräftigste und desshalb auch die verhältnissmässig mildeste und ruhigste Art des Denkens: und so kann gerade der Philosoph am leichtesten über die Natur des Erkennens irre geführt werden.“ (KSA 3, pp. 558-559)

En este *intelligere* también ha de reconocerse el pensamiento nietzscheano. La noción de signos se convierte en un modo más complejo de lectura, de una lectura interna a los procesos espirituales mismos. Toda pulsión se afirma unilateralmente y entra en conflicto con otras pulsiones que tienden a su realización. Justo en este punto cobra importancia el entender nietzscheano, para, por una parte, hacer diagnósticos de las creencias de los filósofos y de cualquier conglomerado de prejuicios que se tome como ajeno a la realidad afectiva, pero, por otra parte, para darnos cuenta de aquello que podemos hacer, de aquello que está a nuestro alcance en la tarea necesaria de darle *estilo al carácter*. A lo que no está dispuesto Nietzsche es a considerar que el pensar consciente pueda dominar y manipular las instancias infra-conscientes, pero esto es algo que tampoco Spinoza defiende, este sabe muy bien que un afecto solo puede ser modificado por un afecto más fuerte. Se afirma con claridad en la proposición 7 de la cuarta parte de la *Ética* que: “*Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a reprimir.*”ⁱ Cuando Nietzsche critica a Spinoza, por ejemplo, en relación con la polémica respecto del *conatus* como principio de auto-conservación (discusión que conllevaría un estudio sobre el darwinismo, verdadero origen y núcleo de la polémica) o en su crítica respecto de la eternidad como afán de permanencia (cuando la ‘eternidad’ nada tiene que ver con categorías que implican la duración o la falta de ella, es una experiencia totalmente distinta) o cuando insiste en ver, desde su psicología hiperlúcida, la presencia de la causa teleológica en la causalidad eficiente spinoziana (Nietzsche hubiera podido encontrar en el pensamiento de Spinoza los esbozos de una causalidad múltiple, compleja y diversa, no necesariamente lineal y simple, que le hubiera dado mejores herramientas para la comprensión de los organismos), etc., este no deja de posicionarse teóricamente en referencia a su situación histórica, con debates que para comprender realmente habría que situar a finales del siglo XIX, introduciendo una larga serie de problemas históricos y científicos, en muchas ocasiones, más que propiamente filosóficos. Nietzsche convierte los problemas inmediatamente en filosóficos pero sus interlocutores (sus lecturas) la mayoría de las veces distan de su fineza filosófica. Nietzsche nunca dejó, ni quiso dejar, de hacer filosofía, y por eso, entendemos como natural su vinculación conceptual con otros filósofos, desde la misma profundidad de su obra y no desde un discurso filosófico ya preparado que le de forma al pensar complejo de nuestro autor.

ⁱ “*Affectus nec coërceri, nec tolli potest, nisi per affectum contrarium, & fortiolem affectu coërcendo.*” (E4P7)

Pero, en definitiva, lo más esencial de sus palabras nos sigue pareciendo su calado ético. Nietzsche, sin propugnar una doctrina moral específica pero ejerciendo de educador (liberador), pretende sacar al lector de sus cómodas casillas, conducirlo hasta el enfrentamiento con sus más incuestionables dogmas y salir, de tal excavación de la vida misma, amándola más, diciendo un rotundo *sí*. Teniendo en mente a Schopenhauer, Nietzsche como educador afirmaba que:

Cuando el gran pensador desprecia a los seres humanos, está despreciando su pereza: pues a causa de esa tendencia suya los humanos parecen mercancías de fabricación en serie, productos indiferentes, indignos de trato y enseñanza. El ser humano que no quiera formar parte de la masa sólo necesita dejar de ser cómodo consigo mismo; que siga el dictado de su propia conciencia, que le está gritando: “¡sé tu mismo!” (SE, 1).ⁱ

Si alguien pretende aislar las palabras de Nietzsche en el rincón de un individualismo elitista, solo hay que recordar sus palabras sobre lo que es una alma aristocrática: un alma que se respeta a sí misma (MBM 287). Sin este respeto, sin esa ‘forma específica de salud’, no cabe ni siquiera hablar de un acto humano que pueda hacer bien a los demás. En este sentido escribía M. Kerkhoff en 1962: “Nietzsche es un ético. El sentido de cada enseñanza, de cada conocimiento, es: mostrar, mantener, afirmar, salvar la vida.”; “La vida de Nietzsche es su enseñanza”.⁴³

Leamos estas palabras del gran conocedor de Nietzsche, R. Schacht:

A pesar de las muchas observaciones críticas respecto de Spinoza, Nietzsche reconocía claramente en él a un espíritu afín – y con justicia. Lo hacía por muchas razones, preeminente entre estas era el aprecio hacia el esfuerzo hecho por Spinoza de interpretar la humanidad como parte de la naturaleza, y proponer una psicología y una antropología que vincula lo mental con lo físico y lo fisiológico de un modo fundamental. Pero sospecho, que no era menos atractivo para él, el intento de Spinoza, al mismo tiempo, de hacerle justicia a nuestra capacidad de trascender nuestra mera existencia natural por medio de su transformación.⁴⁴

La primera cita de la *Ética* de Spinoza que encontramos en los cuadernos de Nietzsche data de 1876:

ⁱ „Wenn der grosse Denker die Menschen verachtet, so verachtet er ihre Faulheit: denn ihrethalben erscheinen sie als Fabrikwaare, als gleichgültig, des Verkehrs und der Belehrung unwürdig. Der Mensch, welcher nicht zur Maase gehören will, braucht nur aufzuhören, gegen sich bequem zu sein; er folge seinen Gewissen, welches ihm zuruft: „sei du selbst! (...)“ (KSA I, p. 338.)

Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat et ejus sapientia non mortis sed vitae meditatio est. Spinoza (FP II, 19 [68] Octubre- Diciembre de 1876; KSA 8, p. 346.).

“*El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es meditación de la muerte sino de la vida.*” (E4P67). En la demostración de esta proposición de la *Ética* se nos explica que de lo que está liberado el ‘hombre libre’ es del miedo a la muerte. No es el miedo lo que conduce al hombre libre sino el deseo del bien, es más importante *amar la virtud que huir del mal* (E4P63s1c). Resulta más conmovedora, íntima y genuina la escritura de esta cita de Spinoza en sus cuadernos, si tomamos en consideración que, dado el complicado estado de salud de Nietzsche, se le había concedido la suspensión de sus tareas académicas por un año (de octubre de 1876 a octubre de 1877). Podemos imaginarnos a Nietzsche reforzando su estado anímico escribiendo esta bella cita, que también es un pensamiento guía. En octubre de ese mismo año, viaja a Sorrento con Paul Rée, para reunirse con Malwida von Meysenbug y Albert Brenner, donde sueña con su frustrado proyecto de una “Escuela de educadores”. Este pensamiento spinoziano no se diluyó del todo y en 1881, después de la señalada postal a Overbeck, Nietzsche escribe *La ciencia jovial* y entre sus aforismos encontramos uno titulado “El pensamiento de la muerte”, donde se encuentran las siguientes líneas:

¡Me hace feliz ver que de ninguna manera los hombres quieran pensar el pensamiento de la muerte! Con gusto quisiera hacer algo para que ellos encuentren cien veces *más valioso pensar el pensamiento de la vida.* (CJ 278).ⁱ

Lo que convierte a las filosofías de Spinoza y de Nietzsche en *meditaciones de la vida* no es solo la afirmación de la existencia, sino sus respectivos esfuerzos para que el ser humano logre convertirse en aquello que puede alcanzar a ser. Si bien Sócrates nos dejó un credo filosófico, al formular que una vida sin reflexión no vale la pena ser vivida, Spinoza y Nietzsche intensifican este credo, al darle una dirección más específica y concreta: una vida sin una meditación (examen de ánimo, reflexión) que conduzca a la transformación de lo que somos en aquello que expresa nuestra más completa perfección, nuestra virtud más excelsa, nuestra más insustituible realidad, tampoco vale la pena. El compromiso filosófico, también dibujado en el *Banquete*,

ⁱ „Es macht mich glücklich, zu sehen, dass die Menschen den Gedanken an den Tod durchaus nicht denken wollen! Ich möchte gern Etwas dazu thun, ihnen den Gedanken an das Leben noch hundertmal *denkenswerther* zu machen.“ (KSA 3, p. 523.)

queda fielmente reflejado en estas filosofías, donde el tránsito constante es uno de búsqueda desde lo que nos falta hasta nuestra plenitud. Aunque nunca falte nada, la fuerza de la imaginación produce la ilusión de la carencia. Al igual que el daímon Eros, hijo de Poros y de Penía, el filósofo va en búsqueda de lo que ama pero le falta, la sabiduría. Spinoza y Nietzsche incorporan a sus reflexiones dos fórmulas que incluyen la palabra amor en ellas. Spinoza llama *amor intelectual de Dios* en la parte quinta de la *Ética* al grado más alto de conocimiento y penetración con la Naturaleza (E5P32c) y Nietzsche utiliza la fórmula *amor fati*:

Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es *amor fati* [amor al destino]: el no querer que nada sea distinto, ni en el pasado, ni en el futuro, ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y menos aún disimularlo – todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario –, sino *amarlo*... (EH, “Por qué soy tan inteligente”, 10).ⁱ

Las fórmulas ‘amor a la sabiduría’, ‘amor intelectual de Dios’ y ‘amor al destino’ comparten más de un rasgo característico. En primer lugar, el carácter afectivo y, en segundo lugar, la direccionalidad de esa fuerza afectiva. Nuestros dos filósofos, aparentemente, se diferencian en la dirección. La primera vez que Nietzsche formula esta expresión es en la cercanía del surgimiento del eterno retorno, apenas unos días después de la famosa postal a Overbeck.⁴⁵ A nuestro parecer, las diferencias son muchas y algunas las hemos atendido en este trabajo, el tiempo no pasa en vano y el pensamiento se da en el transcurrir. Ahora bien, Spinoza y Nietzsche nos parece que reafirman el compromiso filosófico en el siglo XVII y en el siglo XIX, desde las experiencias profundas y únicas de sus respectivos ensayos con el pensamiento y la vocación de convertir esos pensamientos en elementos de cambio, en efectos sobre sus contemporáneos, en la búsqueda siempre insatisfecha y a contracorriente de hacer ver a sus congéneres que la vida que están viviendo es un simulacro de vida. Que Nietzsche entendía bien este calado vivencial de los conceptos, nos lo cerciora una nota de sus cuadernos:

Que algo así como el *amor dei* de Spinoza pudiera ser *vivido* de nuevo es su gran acontecimiento. ¡Contra la burla de Teichmüller de que ya *estaba allí*! ¡Qué suerte

ⁱ „Mein Formel für die Grösse am Menschen ist *amor fati*: dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloss ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen – , sondern es *lieben*...“ (KSA 6, p. 297.)

que las cosas más preciosas estén ahí por segunda vez! – ¡Todos los filósofos! Son hombres que han vivido algo *extraordinario* (FP III, 26 [416] Verano-Otoño 1884).ⁱ

¿Cómo hacer inteligible esta experiencia? Este es uno de los grandes retos de la escritura de los filósofos, y hemos intentado excavar en las primeras capas terrestres de las filosofías de Spinoza y de Nietzsche. ¿Por qué escribir más allá de la calumnia, la persecución, la condena, la tergiversación? ¿Por qué Nietzsche no fue un ejemplo solo ante sí mismo? ¿Por qué Spinoza, aunque no fuera de modo autógrafo, se decidió a publicar el *Tratado teológico-político* y aunque no publicase la *Ética* en vida, la dejó preparada para su publicación – lo que hicieron inmediatamente sus amigos –? Aparece, entonces, una gran diferencia con Sócrates, el ágrafo. Pero ¿qué sería de Sócrates sin la escritura de Platón? ¿Qué sería de ese credo filosófico que es la *Apología*? El filósofo se debe a su pensamiento y su pensamiento no es solo de él por más que la vivencia sea singular. El filósofo, su escritura, necesita un interlocutor, interlocutor que no necesariamente ha de existir. Nietzsche se sabía póstumo, y Spinoza sabía que su *Ética* iba a producir efectos que superaban con creces la vida del autor. El filósofo habla y seguirá hablando a la experiencia común de ser un humano y se ve en la necesidad de comunicar cómo se logra vivir este tránsito que es la vida – nacemos y morimos – del modo más ennoblecedor posible o del modo menos doloroso o del modo más gozoso o del modo más apacible (dependiendo lo que se defienda). *El filósofo ha de dar testimonio*. La palabra escrita es testimonio de una vida que se ha conquistado, que se ha replegado según las exigencias del pensamiento para luego desplegar las ‘verdades’ encontradas, con el único fin de llegar a otro que ha de pasar por el mismo tránsito, pero ahora enriquecido con la muestra de la posibilidad de una vida filosófica. Spinoza y Nietzsche son dos grandes aliados en la ocasión de ser humanos, sus filosofías no tienen más valor que el de orientarnos para que cada uno de nosotros se piense hasta el punto de romper con imágenes fáciles y convencionales de uno mismo, para aspirar a convertirse, a transformarse, en ejemplos de una *vida íntegra*, tan íntegra como nuestras ocasiones, nuestros encuentros, nuestras aptitudes, nuestro pasado y nuestras herencias nos permitan.

ⁱ „Daß so etwas wie Spinozas amor dei wieder *erlebt* werden konnte, ist *sein* großes Ereigniß. Gegen Teichmüller's Hohn darüber, daß es schon *da war*! Welch Glück, daß die kostbarsten Dinge zum zweiten Male da sind! – Alle Philosophen! Es sind Menschen, die etwas *Außerordentliches* erlebt haben“ (KSA 11, p. 262.)

NOTAS

¹ Zambrano, M., *Obras reunidas*, Madrid, Aguilar, 1971, p. 243.

² En “*La plenitud de la inmanencia: Nietzsche y Spinoza*” texto de una conferencia ofrecida el 18 de abril de 1994 en el Seminario de Filosofía del Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico.

³ Consultar al respecto la obra de H. G., Hubbeling, *Spinoza*, (trad. R. Gabas), Barcelona, Herder, 1981.

⁴ Léase esta interesante nota: “Cuando pienso en mi genealogía filosófica me siento relacionado con el movimiento antiteleológico, es decir, espinosista, de nuestro tiempo, pero con la diferencia de que yo sostengo que también “el fin” y “la voluntad” en nosotros son un engaño; asimismo con el movimiento mecanicista (reducción de todas las cuestiones morales y estéticas a fisiológicas, de todas las fisiológicas a químicas, de todas las químicas a mecánicas), pero con la diferencia de que yo no creo en la “materia” y considero a Bosovich uno de los grandes puntos de inflexión, como Copérnico; que considero que tomar como punto de partida a sí mismo en el espejo del espíritu es estéril y que sin el hilo conductor del cuerpo no hay buena investigación que valga. No una filosofía como *dogma*, sino regulaciones provisionales de la *investigación*.” (FP III, 26 [432], Verano-Otoño de 1884; KSA 11, p. 266.).

⁵ La unión de la aptitud junto al criterio redefinido de utilidad se expone en la proposición 38 de la cuarta parte. Ver, también, las definiciones de ‘bien’ y ‘mal’ (E4defs.1-2).

⁶ Respecto de los precursores de esta tarea spinoziana expuesta en este prefacio, J. Carvajal llega a proponer la siguiente hipótesis: “...no creo descabellado suponer que Spinoza pensaba en Gracián (entre otros) cuando escribió en la *Ética*: “No han faltado, con todo, hombres muy eminentes (a cuya labor y celo confesamos deber mucho), que han escrito muchas cosas preclaras acerca de la recta conducta, y han dado a los mortales consejos llenos de prudencia” [E3Praef. trad. V. Peña]. Pero aún iré más allá: sin duda, Spinoza tiene razón cuando afirma que nadie, antes de él, ha explicado la naturaleza y fuerza de las pasiones ni evaluado la capacidad de la mente para moderarlas; pero únicamente si se entiende que nadie lo ha hecho con el mismo método geométrico utilizado por él. Pues, en efecto, Gracián realiza, sin esa metodología, un análisis de las pasiones humanas, cuya profundidad ha sido reconocida por pensadores de la talla de Nietzsche. Y no ha faltado tampoco quien haya visto en Spinoza el puente que ha unido a Gracián con Nietzsche y su maestro Schopenhauer. Ciertamente no es un disparate considerar a Gracián como precursor de ese arte de descifrar los comportamientos humanos en que serán maestros Spinoza y Nietzsche.” Véase su trabajo “Resonancias de Gracián en Spinoza” en Domínguez, A., *Spinoza y España*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994, pp. 201-214 (p. 205).

⁷ Wurzer, W., “Mens et corpus” in Spinoza and Nietzsche: A Propedeutic Comparison” en *Diálogos* (Revista del Departamento de Filosofía, U.P.R.), 38, 1981, pp. 81-91; p. 83. [En realidad se trata de la traducción casi exacta del capítulo segundo, „Denken und Leib“, de la segunda parte de su tesis *Nietzsche und Spinoza*, pp. 178-191.]

⁸ Resulta de interés que en latín una de las acepciones de la palabra *aptus* implica lo que está “ligado, junto, atado” a algo y también aquello que está “trabado [cuyas partes están ligadas entre sí]”, este último sentido ha sido utilizado en retórica para describir un discurso bien construido. (Ver voz ‘aptus’ del *Diccionario Latino Spes*, Barcelona, 2005.)

⁹ Rábade Romeo, S., *Experiencia, cuerpo y conocimiento* en *Obras I. El conocer humano* 1, edición de J. A. Martínez Martínez y J. García García, Madrid, Trotta (coeditado por Xunta de Galicia), 2003, p. 504.

¹⁰ Rábade, S., *Ibidem*, p. 506.

¹¹ Como escribe en otra nota póstuma: “Toda unidad sólo es unidad en cuanto *organización* y *juego de conjunto*: de manera no diferente a como es una unidad una comunidad humana: o sea, lo *opuesto* de la *anarquía* atomista; por lo tanto una *formación de dominio*, que *significa* algo uno, pero no *es* uno.” (FP IV, 2 [87]).

¹² Rábade, S., *Ibidem*, p. 506.

¹³ Ver también FP IV, 5 [56], 1886-1887.

¹⁴ Rábade, S., *Ibidem*, p. 512.

¹⁵ Gerhardt, Volker, “The Body, the Self, and the Ego” en Ansell-Pearson, K. (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford, Blackwell, 2006, 273-296, (p. 283). (Gerhardt, V., „Die „grosse Vernunft“ des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede“ en *Also sprach Zarathustra* (Herausgegeben von V. Gerhardt), Berlin, Akademie Verlag, 2000, pp. 123-163.)

¹⁶ Gerhardt, V., *Ibidem*, p. 284.

¹⁷ Wurzer, W., “Mens et corpus” in Spinoza and Nietzsche: A Propedeutic Comparison” en *Diálogos*, 38, 1981, pp. 81-91; pp. 87-88.

¹⁸ Gerhardt, V., *Ibidem*, p. 293.

¹⁹ Rábade, S., *Op. cit.*, p. 507.

²⁰ Wotling, P., *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, P.U.F., 2009, p. 90.

²¹ No deja de llamar la atención que dos siglos más tarde de la negativa de Spinoza a incorporarse como profesor en Heidelberg, sea en esta misma universidad, pero en 1835, que Kuno Fischer haya sido acusado de ‘spinozismo’. Ver Walther, M., „Spinoza in Heidelberg. Zur Geschichte des Spinozismus und des Universitätsverlags C. Winter.“ In: Heidelberg Jahrbücher 42, 209-231. (Citado en Hampe, M., y Schnepf, R. (Hrsg.), *Ethik*, Berlin, Akademie Verlag, 2006, p. 4.)

²² Voz ‘Windelband, Wilhelm’ en Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*.

²³ “Sobre Kuno Fischer como puente hacia Hegel en Italia.” en *Acotaciones hermenéuticas* (trad. A. Agud y R. de Agapito), Madrid, Trotta, 2002, pp. 163-168 (p. 163). Originalmente: „Über Kuno Fischer als Brücke zu Hegel in Italien.“, publicado en Hans-Georg Gadamer (ed.), *Kuno Fischer, Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Manutius Verlag, Heidelberg, 1997, pp. VII-XIV.

²⁴ Ibidem, p. 164.

²⁵ Ibidem, p. 164.

²⁶ Ibidem, p. 165. A su vez, Erdmann juega un papel de cierta relevancia en los estudios spinozianos. De hecho, en un momento dado Fischer y Erdmann representaban tesis interpretativas opuestas respecto de los atributos en Spinoza, defendiendo el primero una lectura realista, que en parte reaccionaba contra la lectura idealista (fenomenalista) del segundo. Si bien el tiempo le ha dado la razón a Fischer, respecto del pensamiento spinoziano y lo que se sigue de su doctrina, el debate aún sigue abierto. Consultar en Mignini, Filippo, *Introduzione a Spinoza*, Gius, Laterza, 1983.

²⁷ Voz ‘Fischer, Kuno’ en Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*.

²⁸ Gadamer, Op. cit., p. 164.

²⁹ Ibidem, p. 164.

³⁰ La obra filosófica completa de Enrique Pajón puede entenderse desde el esfuerzo por explicitar estos ‘impulsos desencadenantes’ en las diversas esferas de la expresión humana: la ética, la religión, las ciencias, la estética, y, por supuesto, la filosofía. Ver, por ejemplo, sus obras *Ser y pensar* (1995), *Voluntad de hombre* (1998), *El irrealismo* (2002) y *Filosofía y ausencia* (2010).

³¹ Los filósofos presocráticos, *Fragmentos*, vol. 1, (trad. C. Eggers Lan y V. E. Juliá), Madrid, Gredos, 2003, frag. 697.

³² *Apología de Sócrates* (J. Calonge Ruiz), 38a en Platón, *Diálogos I*, Madrid, Gredos, 1981.

³³ „...das hieße den Intellekt castriren – Mehr noch: es hieße – nicht denken!“ *Dm.* “Aún más, es decir, ¡no pensar!”. Estas palabras son recogidas por los editores del *Druckmanuskript*, el proyecto autógrafo de la primera impresión. Ver KSA 14, 381, comentario a GM III, 12.

³⁴ Wurzer, W., Op. cit., p. 84.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem, p. 85.

³⁷ Los filósofos presocráticos, *Fragmentos*, vol. 1, (trad. C. Eggers Lan y V. E. Juliá), Madrid, Gredos, 2003, frag., 646.

³⁸ Por ejemplo, tómese en cuenta el siguiente aforismo de *Aurora*: “El ojo purificador. – De “genio” propiamente habría que hablar en aquellos hombres, como en los casos de Platón, Spinoza o Goethe, en los que el espíritu sólo aparece *ligeramente vinculado* al carácter y al temperamento, como un ser alado que es capaz de separarse fácilmente y elevarse muy por encima de ellos. Por el contrario, los que más vivamente han hablado de su “genio” son precisamente quienes *nunca* consiguieron *liberarse* de su temperamento y los que supieron darle su expresión más espiritual, más general y vasta, cuando no, en determinadas circunstancias, cósmica (es el caso, por ejemplo, de Schopenhauer). Estos genios no supieron volar por encima de sí mismos, pero creían descubrirse o encontrarse *a sí mismos* dondequiera que dirigían su vuelo – he aquí su “grandeza”, ¡pues esto *puede* ser llamado grandeza! –. Los otros pensadores – a los que cabe calificar propiamente de genios – poseen el ojo *puro y purificador*, que no parece nacido ni de su temperamento ni de su carácter, sino que, libre de ellos, y, muchas veces en amable contradicción con éstos, mira al mundo como si fuera un dios y ama a ese dios. Sin embargo, este ojo no se les regaló de golpe: existe una práctica y un aprendizaje en el arte de ver, y quien tiene verdadera suerte encuentra a tiempo un maestro que le enseña la visión pura.” (A, 497).

³⁹ Wurzer, W., Op. cit., p. 89-90.

⁴⁰ Continúa Wurzer: “Mientras que la mayor parte de los filósofos modernos basan su pensamiento en el movimiento dialéctico del *ego cogito*, Spinoza y Nietzsche, de modo independiente, emprendieron un camino que puede ser considerado como significativamente diferente del camino general de la subjetividad.” (Ibidem, pp. 90-91).

⁴¹ Janz, C. P., *Friedrich Nietzsche* 3. Los diez años del filósofo errante, (trad. J. Muñoz e I. Reguera) Madrid, Alianza, 1985, p. 318.

⁴² Resulta curioso que la cita de Spinoza esté en latín y, a diferencia de lo que muchos comentadores han pensado [Por ejemplo, Colli-Montinari, KSA 14, p. 270, y P. Wotling, nota 255 de su edición de *La ciencia jovial (Le Gai savoir)*], no se trata de una cita modificada por Nietzsche del prefacio de la tercera parte de la *Ética* sino de una cita en latín del *Tratado político*, que se corresponde, en términos temáticos, perfectamente con las palabras del prefacio.

Ya nos hemos topado con las dos posibles referencias al prefacio de la tercera parte de la *Ética*:

- (i) “La causa de la impotencia e inconstancia la atribuyen, además, no al poder común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que por eso mismo lloran, ridiculizan y desprecian, o, como es más frecuente, detestan; y el que ha aprendido a denostar con más elocuencia o argucia la impotencia de la mente humana, es tenido por divino.” (E3Praef.);
- (ii) “Quiero volver, pues, a aquellos que prefieren detestar o ridiculizar los afectos y las acciones de los hombres, más bien que entenderlos.” (E3Praef.) [Pueden consultarse los textos en latín y su comentario en la sección 2.1.4. *La acción: punto de encuentro entre afectos y conocimiento* de esta misma parte].

Ahora bien, la expresión citada por Nietzsche coincide con las siguientes palabras, puestas de relieve por nosotros, del párrafo cuarto del primer capítulo del *Tratado político*:

“Así, pues, cuando me puse a estudiar la política, no me propuse exponer algo nuevo o inaudito, sino demostrar de forma segura e indubitable o deducir de la misma condición de la naturaleza humana sólo aquellas cosas que están perfectamente acordes con la práctica. Y, a fin de investigar todo lo relativo a esta ciencia con la misma libertad de espíritu con que solemos tratar los temas matemáticos, **me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino en entenderlas** [“...et ut ea, quae ad hanc scientiam spectant, eadem animi libertate, qua res mathematicas solemus, inquirerem, sedulo curavi humanas acciones **non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere**”]. Y por eso he contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma [*animi commotiones*], no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire. Pues, aunque todas estas cosas son incómodas, también son necesarias y tienen causas bien determinadas, mediante las cuales intentamos comprender su naturaleza, y el alma [*mens*] goza con su conocimiento verdadero lo mismo que lo hace con el conocimiento de aquellas que son gratas a los sentidos.” (TP I, 4).

Probablemente, de Nietzsche haber leído este texto en su integridad, las palabras que comparan las fluctuaciones anímicas con las fluctuaciones climáticas no hubieran pasado desapercibidas por él, quien, recordemos, terminaba la famosa postal dirigida a Overbeck con las siguientes palabras: “¡También aquí hace un tiempo poco frecuente! ¡Cambio constante de las condiciones atmosféricas! – ¡Esto me obligará, al final, a dejar Europa! Necesito cielo *despejado* durante MESES, en caso contrario no avanzo nada. ¡¡Ya van 6 ataques fuertes de dos y tres días de duración!! –” (CO IV 135, <Sils-Maria, 30 de julio de 1881>).

K. Fischer cita este texto del *Tratado político* en su totalidad, pero en alemán, y remite en la nota a pie de página al prefacio de la tercera parte de la *Ética* (Op. cit., pp. 349-350 [edición de 1865] y la página 428, de la cuarta edición de 1898). La cita de Spinoza del aforismo 333 de *La ciencia jovial* está en latín, lo que permite especular sobre un posible contacto, una consulta directa, con la obra de Spinoza (sobre esta posibilidad deja la puerta abierta Hans-Jürgen Gawoll en la nota 13 de su artículo „Nietzsche und der Geist Spinozas: Die existentielle Umwandlung einer affirmativen Ontologie“ en *Nietzsche-Studien* 30, 2001, pp. 44-61, dado que, al igual que este investigador, no puede señalar con claridad cuál es la fuente de esta cita latina), aunque, sencillamente, la cita pudo haber sido tomada de modo indirecto de algún libro donde se citara a Spinoza (hacia esto apunta W. Wurzer en *Nietzsche und Spinoza*, Freiburg, Albert-Ludwigs-Universität, 1974, p. 73.).

Resultan de interés también las siguientes palabras de Fischer, en las cuales vuelve a relacionar ambos textos:

La *Ética* y el *Tratado político* se fundamentan de modo recíproco y de modo inmediato se vinculan entre sí. En la conclusión de la segunda parte de la *Ética* se dice expresamente que la doctrina desarrollada sobre la naturaleza de la mente es útil a la vida social del ser humano y a la política (E2P49s), en la medida en que enseña cómo los seres humanos han de comportarse en sociedad y cómo han de ser gobernados. Por su parte el prefacio de la tercera parte de la *Ética*, centrada en los afectos, coincide completamente con la introducción del *Tratado político*, al poner de relieve, básicamente del mismo modo, la necesidad y el valor de las pasiones. En la *Ética* esto significa que sin esta consideración no es posible la ética. En el *Tratado político* significa que sin este conocimiento no sería posible la doctrina del estado (E3Praef. = TP I, 1-4). El *Tratado político* se funda, de modo inmediato, a partir de la doctrina de los afectos, a este respecto se refiere a la *Ética*, a la que presupone. (TP I, 5) (Fischer, K., Op. cit., 1865, (2ª ed.), pp. 388-389.).

Por último, no queremos dejar sin apuntar que, en los cuadernos de Nietzsche se encuentran las siguientes notas donde aparece el título *Tractatus politicus*: “*Cómo se ayuda a la virtud a conseguir el dominio./ Un tractatus politicus./ de / Friedrich Nietzsche*” (FP IV, 10 [14], Otoño de 1887; KSA 12, p. 461.); “(...) CONSECUENCIAS: sólo hay intenciones y acciones inmorales/ las denominadas morales tienen que mostrarse por lo tanto como *inmoralidades./* (– ésta es la tarea del *Tractatus politicus*)/ (–la deducción de todos los afectos a partir de la voluntad de poder única: de igual esencia (...))” (FP IV, 10 [57]; KSA 12, p. 490.); y “*Del señorío/ de la virtud/Cómo se ayuda a la virtud para que consiga/el señorío./ Un tractatus politicus/ Por/ Friedrich Nietzsche/ Prólogo./ Este tractatus politicus no es para los oídos de cualquiera: trata de la política de la virtud, de los medios y caminos que la llevan al poder (...)*” (FP IV, 11 [54], p. 380; KSA 13, p. 25.). Y una curiosa citación en latín de este mismo tratado a partir de un texto de Schopenhauer: “(...) Originariamente el *derecho es proporcional al grado* en que uno se le *aparece* al otro valioso, esencial, imprescindible, invencible, etc. En este sentido el más débil tiene también derechos, pero menores. De ahí el famoso *unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet* (o, más exactamente: *quantum potentia valere creditur*).” (HDH I, 93; KSA 2, pp. 90-91.) La primera frase en latín se encuentra en el parágrafo 8 del capítulo segundo del *Tratado político*: “Y como cada uno goza de tanto derecho como poder posee...”. Se trata de una cita tomada de la obra *Parerga y paralipomena* de Schopenhauer, como se explica en la nota 65 de la edición de HDH de Brotons y Barrios.

⁴³ Kerkhoff, M., *Physis und Metaphysik*, München, 1963, pp. 23 y 69.

⁴⁴ Schacht, R. “The Spinoza-Nietzsche Problem” en Yovel, Y. (ed.), *Desire and Affect – Spinoza as Psychologist* (Spinoza by 2000, Vol. III), Leiden, Brill, 2000, pp. 211-232. Concluye Schacht: “De manera obvia Spinoza y Nietzsche no podrían ser más diferentes. Sin embargo, en otros aspectos, estos dos grandes psicólogos filosóficos están más cercanos entre ellos que lo que pueda estar cualquiera de ellos respecto alguien más en la historia de la filosofía moderna. Y sus semejanzas hacen a sus diferencias aún más interesantes.” (p. 213).

⁴⁵ El encuentro con Spinoza en julio de 1881 está en el umbral de las nuevas concepciones nietzscheanas que desembocarán en el ‘eterno retorno’, primero, y posteriormente en su Zarathustra. Ver FP II, 11 [141] (*El retorno de lo igual. Esbozo*), fechado a primeros de agosto de 1881 en Sils-Maria, “a 6,000 pies sobre el nivel del mar ¡y mucho más sobre todo lo humano!”. En otra nota fechada el 26 de agosto de 1881 se utiliza la expresión *Chaos sive Natura*, de clara resonancia spinoziana (*Deus sive Natura*) (FP II, 11 [197]). Respecto de la totalidad de esta nota póstuma y su relación con el eterno retorno ver las páginas 351-358 del libro de M. Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1997 y con relación a la sucesión de acontecimientos que desembocan en el ‘descubrimiento’ del eterno retorno y la génesis de *Así habló Zarathustra*, ver, Janz, C. P., *Friedrich Nietzsche 3. Los diez años del filósofo errante*, (trad. J. Muñoz e I. Reguera) Madrid, Alianza, 1985, pp. 64-66.

CONCLUSIONES

*Nous avons les vérités que nous méritons d'après
le lieu où nous portons notre existence...*

*(Tenemos las verdades que nos merecemos según el lugar
hacia donde conduzcamos nuestra existencia...)*

Gilles Deleuze

El pensamiento filosófico se pide cuentas a sí mismo.

María Zambrano

La reunión de dos grandes filósofos en una investigación puede responder a diversas inquietudes intelectuales, desde el comparativismo hasta la descalificación o legitimación de uno o de otro, pero también podemos entender a cada pensador como una puerta hacia determinado universo de problemas. Spinoza y Nietzsche son dos puertas que van directamente a un espacio teórico atravesado por la vivencia filosófica, es decir, por la creación conceptual, la elección de una forma de vida y el ejercicio de lucidez que caracteriza la filosofía. Son dos ejemplos de independencia, son *trozos insustituibles de cultura*, por eso la insistencia que se ha mantenido en estas páginas por no subordinar a Spinoza a cualquier forma de spinozismo, ni a Nietzsche a cualquier forma de nietzscheanismo.

El aspecto vivencial que se resalta en el título de este trabajo apunta específicamente a una *vivencia filosófica*. El énfasis no se ha puesto en la confusión entre biografía y pensamiento, sino que se ha trabajado sobre los contenidos filosóficos y la exposición de estos. Hagamos un breve recorrido no exhaustivo por lo que ha sido el itinerario de las tres partes principales de esta investigación. En la primera parte, *Concebir a Dios*, se desarrolla la exposición sobre la filosofía de Spinoza. En primer lugar se estudia el tipo de libro que es la *Ética*, para inmediatamente después comprender cómo para Spinoza nosotros, seres humanos, podemos poner en marcha la actividad del pensamiento desde nuestra *vis nativa*. A continuación, se expone el movimiento trazado en la *Ética*, que va, desde la concepción de Dios hasta la deducción de lo que es el ser humano, a partir de los atributos pensamiento y extensión. En Spinoza, el pensamiento es un atributo de lo real y como tal se expresa a través de infinitos modos que se ven afectados entre sí; la mente misma no es más que un modo de pensar, es decir, una idea, cuya complejidad va de la mano de la complejidad y riqueza de su objeto, un cuerpo existente en acto. La insistencia en la idea de *participación* y sus consecuencias se fundamenta en que el ser humano es una *parte* de la Naturaleza: la mente es una parte del entendimiento infinito y el cuerpo es parte de la faz de todo el universo, esto es, de la expresión extensa de lo real. La idea de Dios se ha abordado desde diversas facetas, desde el acto mismo de su concepción hasta la

postulación de los atributos como elementos constitutivos de lo real, porque es en esta donde se afianza de modo definitivo la orientación práctica de la filosofía spinoziana.

La segunda parte, *Tan múltiple como entero*, se ha preocupado por el proceder filosófico de la escritura nietzscheana. Hemos tomado como pensamiento guía su propia caracterización y ejemplificación de lo que debería ser el filósofo; alguien que puede aunar en una unidad y coherencia superior diversas vivencias que entre sí pueden resultar incluso contradictorias. Hemos acudido a la correspondencia de Nietzsche para entender el fuerte compromiso con el que encaraba sus problemas filosóficos y cómo estos van surgiendo desde su situación vital: desde la enfermedad hasta la vivencia definitiva de una multiplicidad de estados internos que le hacen reconsiderar la ‘simpleza’ y ‘superficialidad’ con la que hasta entonces se venía tratando el ‘acontecimiento espiritual’. Si la vivencia de un hombre múltiple conduce a Nietzsche a su reafirmación como filósofo, pero también como psicólogo, educador, escritor, etc., esta última afirmación de la complejidad de nuestro mundo espiritual, lo conduce a diversas tentativas de estudio sobre lo que sucede cuando pensamos. Por lo que se ha investigado en sus notas póstumas, relacionándolas con una *historia del surgimiento de los conceptos*, que le conduce a una indisociable tríada entre pensamientos, signos y afectos. El estudio de esta tríada desemboca en la noción central de interpretación. Se ha enfatizado el carácter de hipótesis y de fuerte experimentación que anima la noción de ‘voluntad de poder’, además de haber ligado esta propuesta nietzscheana, no con la postulación de un principio metafísico ‘en sí’, sino con la complejidad misma del mundo de los afectos, pulsiones e instintos. En esto hemos sido fieles a una serie de textos publicados, donde Nietzsche parte de la realidad instintivo-afectiva como lo único que, desde nuestra experiencia humana, podemos tomar como real, hasta extrapolar esta realidad dinámica al resto de la naturaleza. En definitiva, Nietzsche defiende un primado afectivo-pulsional no solo en el quehacer filosófico sino en todas nuestras expresiones espirituales y elevadas.

Afectar y ser afectado es el título de la tercera parte, en la que se exponen las razones de la unión de nuestros pensadores. Lo primero que queda enfatizado es la frase nietzscheana en la que afirma que su tendencia general es igual a la de Spinoza: “hacer del conocimiento el *afecto más potente*”. Con este hilo conductor nos adentramos en tres caminos distintos. Por una parte, se retoma la discusión de Spinoza

sobre el cuerpo, para señalar qué es lo que nuestro filósofo entiende por unidad del cuerpo y de la mente y la proporcionalidad entre la aptitud de la mente y la aptitud del cuerpo. A continuación, se analizan algunas reflexiones de Nietzsche sobre el cuerpo, su papel como hilo conductor de toda investigación, su relación con los actos interpretativos y su íntima vinculación con la meta de “reconquistar el derecho a los afectos para el hombre de conocimiento”. En la tercera y última parada de este recorrido, se estudian algunos puntos muy concretos de la exposición que Kuno Fischer hace de Spinoza, en su monumental *Historia de la filosofía moderna*; exposición que enfatiza, muy particularmente, tanto la virtud del conocimiento como la virtud de los afectos, dando pie a la anteriormente citada *tendencia en común*. Esto permite rastrear la transmisión de una forma de pensamiento, que no sin diferencias, atraviesa las proposiciones de la *Ética* señaladas en esta sección, la exposición de Fischer y un importante texto de Nietzsche (GM III, 12), en el que se reivindica la importancia de los afectos en nuestros procesos cognitivos. El encuentro Spinoza-Nietzsche a través de la noción de afecto pretende conducirnos hacia un pensar afectivo, en la defensa de una experiencia cognitiva más íntegra.

Al pensar sobre lo investigado y lo escrito – tomándome esta libertad en una investigación que se ha pretendido muy técnica y rigurosa –, me siento como quien pretende hacer más transparente el agua misma. Sea este, pues, un esfuerzo por esclarecer, por rescatar en medio de tantas palabras, de tantas exigencias aparentemente esenciales, lo que verdaderamente debe importarnos. Importa el respirar, importa el latir del corazón, importa entrar en relación sensible e intelectual con nuestro entorno y con nosotros mismos. Importa que la jardinera abra el espacio en medio de la urbe para que el hombre y la planta, el insecto y el mamífero se perciban, importa que el bibliotecario se dé a su tarea en un espacio de intercambio, importa el techo y el cobijo, que protege, que permite la soledad, la meditación y el lugar de la fiesta, importan tantas cosas... ¿Y el filósofo para qué importa? ¿Para qué la filosofía? Desde la perspectiva asumida en esta investigación, se nos podría objetar que Spinoza y Nietzsche no son la ‘verdad’ misma, que sería necesario ir a los problemas. Responderíamos que, quizás, sea la vida misma el problema. *Lo que hemos querido dejar entrever es que un filósofo es mucho más que una persona, es una vivencia encarnada*. Su verdad y transparencia se cifran en lo que lega: su ejemplaridad es su misma irrepetibilidad. *Hagamos el trabajo filológico infinito pero caminemos también con la convicción de que podemos*

ser mejor, de que podemos ser otra cosa a tono con lo que nos ha tocado vivir, experimentar, sentir y pensar. Nosotros, lectores del siglo XXI, contamos con el tiempo y la distancia necesaria para hacer de la vivencia Spinoza y de la vivencia Nietzsche parte de nuestras propias vivencias.

A partir del legado del pensamiento de Spinoza y de Nietzsche han surgido múltiples vías de investigación, caminos de continuidad y apertura. La consideración spinoziana de Dios como causa inmanente y la ausencia de instancias compensatorias y trascendentes en el pensamiento nietzscheano (el “sentido de la tierra” en palabras de Zaratustra) han desembocado en una *filosofía de la inmanencia*, en la que los nombres de Y. Yovel y G. Deleuze sobresalen. Por otra parte, se ha podido resaltar la centralidad de la experiencia del cuerpo en los filósofos estudiados. Muy cercana a esta línea de investigación, se encuentra la preocupación por el deseo como tema filosófico. La definición de Spinoza de la esencia del ser humano como deseo integra, *de facto*, un elemento desatendido como irracional en el seno de la filosofía. La revalorización de las instancias infra-conscientes por Nietzsche obliga al investigador de lo humano a reconsiderar el papel efectivo de lo deseante en nuestra experiencia. ‘Inmanencia’, ‘cuerpo’ y ‘deseo’ marcan tres estaciones nucleares en el camino de los *efectos del pensamiento* de Spinoza y Nietzsche. Es importante, también, señalar la fuerte vinculación entre pensamiento y vida en los autores estudiados, en el convencimiento de que solo puede darse una transformación en nuestros modos y hábitos de pensar desde una transformación en nuestro modo de vivir (“Me decidí finalmente...” TIE). *Pensar de otra manera implica vivir de otra manera, no se puede pensar de otra manera si no se vive de otra manera.* Esta consideración ha de cambiar el modo en que leemos a autores como Spinoza y Nietzsche, entendiendo que en ninguno de los dos casos se trata, principalmente, de informar al lector, de comunicarle unos contenidos para su adquisición, agrado o desagrado, sino que lo que se juega es su *formación* misma.

Por último, esta investigación también ha pretendido ensanchar el entendimiento de lo que puede ser una estética del pensamiento, tal y como se ha propuesto en la trilogía de F. J. Ramos. Uno de los hilos conductores de este proyecto filosófico es “*elaborar un pensar que no se atenga a sus propias imágenes, y que cree las condiciones para escapar de sus propias expectativas conceptuales*”. En este sentido, ni en Spinoza ni en Nietzsche hay embotamiento o fijación del pensar. Si la *estética del*

pensamiento presenta un desafío es porque dos de sus maestros ya nos han mostrado su posibilidad. Lo que quisiéramos añadir a la *estética del pensamiento* es el giro definitivo que se incorpora al entender, como hicieron Spinoza y Nietzsche, que el último *para qué*, lo que en el fondo importa, es la tarea práctica de transformarnos a nosotros mismos. Spinoza y Nietzsche son verdaderos maestros de una *ética del pensamiento*, donde el rescate del pensar va más allá de cualquier pensamiento singular y donde esta fuerza cobra sentido por medio de sus efectos. Desde esta perspectiva, nos parece esencial una *revalorización de la vivencia filosófica*, donde se resguarde lo insustituible de la experiencia con el pensamiento, que no siendo cuestión individual ha de ponerse en marcha a partir de un acto singular, en el esfuerzo por hacer inteligible lo real desde lo que somos y de buscar las maneras en que podamos vivir a la altura de nuestras capacidades, las mismas que nos han hecho *concebir* nociones tan centrales y orientadoras como las que aún mantienen a cierta distancia la debacle de todo lo que vale la pena, es decir, conducirnos con la intención de hacer el bien, de producir belleza y de buscar lo verdadero.

Que tanto Spinoza como Nietzsche dirijan sus reflexiones al problema de los afectos es índice del entrelazamiento entre lo psicológico y lo ético, del comprender que en la realidad afectiva se juega la posibilidad de nuestra salud. La filosofía también es búsqueda de salud, de ‘salvación’. Recordemos el final de la *Ética*:

Y, si el camino que he demostrado que conduce aquí, parece sumamente difícil, puede, no obstante, ser hallado. Difícil sin duda tiene que ser lo que tan rara vez se halla. Pues, ¿cómo podría suceder que, si la salvación [la salud] (*salus*) estuviera al alcance de la mano y pudiera ser encontrada sin gran esfuerzo, fuera por casi todos despreciada? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro. (E5P42s).ⁱ

¿Qué puede querer decir salvación para alguien que no sostiene una creencia en un dios personal? La palabra latina es *salus*, que significa, también, salud. Se nos dirá que estas son cuestiones de valor, cuestiones cualitativas, pero quizás, estemos en situación de reconducir nuestro quehacer considerando como prioritaria la siguiente pregunta: ¿hacia dónde conducimos nuestra existencia? Spinoza nos invita a un trazado que él entendía como el adecuado para dar con nuestra salud y nuestra máxima alegría,

ⁱ “Si jam via, quam ad haec ducere ostendi, per ardua videatur, inveniri tamen potest. Et sanè arduum debet esse, quod adeò rarò reperitur. Quí enim posset fieri, si salus in promptu esset, & sine magno labore reperiri posset, ut ab omnibus ferè negligeretur? Sed omnia praeclara tam difficilia, quàm rara sunt.” (E5P42s)

Nietzsche nos recuerda la búsqueda intransferible de una *forma específica de salud*, sabiendo que *el aprender nos transforma* y, mientras nuestro pensar y nuestro sentir se afirмен en su expresividad, existe la posibilidad de transformarnos. Sin este simple enunciado ninguna línea escrita, ya sea por un gran filósofo o por un laborioso investigador, tendría sentido. Más allá de la acumulación de datos y más acá del éxito social, es imprescindible el compromiso con la verdad, con nuestra verdad, con el tipo de verdades que nos merecemos. Compromiso en singular, que es el único que permite un encuentro veraz, sincero y constructivo entre nosotros, seres de deseo, de inteligencia, de lenguaje, de tiempo, seres, a fin de cuentas, demasiado frágiles como para no hermanarse en lo que transforma para bien.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía

Bibliografía canónica:

- Spinoza, B., *Opera*, ed. Carl Gebhardt, Heidelberg, C. Winter, 4 vols., 1972.
- Nietzsche, F., *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden
Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin, Walter de Gruyter DTV, 1999.
- Nietzsche, F., *Briefwechsel*, Kritische Gesamtausgabe in 8 Bänden Herausgegeben
von G. Colli und M. Montinari, Berlin, Walter de Gruyter DTV, 1967 ff.

Traducciones de Spinoza en lengua española:

- Ética demostrada según el orden geométrico*, (trad. A. Domínguez), Madrid, Trotta, 2000.
- Ética demostrada según el orden geométrico*, (trad. y notas de V. Peña y notas y epílogo por G. Albiac), Madrid, Tecnos, 2007.
- Compendio de gramática de la lengua hebrea*, (trad. G. González Diéguez), Madrid, Trotta, 2005.
- Correspondencia*, (trad. A. Domínguez), Madrid, Alianza, 1988.
- Correspondencia completa*, (trad. J. D. Sánchez Estop), Madrid, Hiperión, 1988.
- Tratado breve*, (trad. A. Domínguez), Madrid, Alianza, 1990.
- Tratado político*, (trad. A. Domínguez), Madrid, Alianza, 1986.
- Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, (trad. A. Domínguez), Madrid, Alianza, 1988.
- Tratado teológico-político*, (trad. A. Domínguez), Madrid, Alianza, 2003.

Otras traducciones y/o ediciones consultadas:

- Spinoza, *Éthique*, (ed. B. Pautrat), Paris, Éditions du Seuil, 1999.
- Spinoza, *Éthique*, (ed. C. Apphun), Paris, Flammarion, 1965.
- Spinoza, *Œuvres I. Premier écrits*, (sous la direction de P.-F. Moreau), Paris, P.U.F., 2009.
- Spinoza, *Œuvres V. Traité politique*, (sous la direction de P.-F. Moreau), Paris, P.U.F., 2005.
- Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, (ed. A. Koyré), Paris, Vrin, 1994.
- Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, (ed. A. Lécivain), Paris, Flammarion, 2003.

Ediciones usadas de las obras de Nietzsche en lengua española y abreviaturas:

- El Anticristo*, (trad. A. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 1980. **(AN)**
- Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, (trad. A. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 1998. **(Z)**
- Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, (trad. G. Cano), Madrid, Biblioteca Nueva, 2000. **(A)**
- El caso Wagner. Un problema para músicos* (trad. J. Llinares) en *Escritos sobre Wagner*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003. **(CW)**
- La ciencia jovial. "La gaya scienza"*, (trad. J. Jara), Caracas, Monte Ávila Editores, 1992. **(CJ)**
- Consideraciones intempestivas, I. David Strauss, el confesor y el escritor (y fragmentos Póstumos)*, (trad. A. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 1997. **(DS)**
- Consideraciones intempestivas, I. David Strauss, el confesor y el escritor* (trad. L. E. de Santiago Guervós) en *Obras completas Vol. I. Escritos de Juventud*, Madrid, Tecnos, 2011. **(DS)**
- Consideraciones intempestivas, II. De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* (trad. J. B. Llinares) en *Obras completas Vol. I. Escritos de Juventud*, Madrid, Tecnos, 2011. **(UIH)**
- Consideraciones intempestivas, III. Schopenhauer como educador* (trad. J. B. Llinares) en *Obras completas Vol. I. Escritos de Juventud*, Madrid, Tecnos, 2011. **(SE)**
- Consideraciones intempestivas, IV. Richard Wagner en Bayreuth* (trad. J. B. Llinares) en *Obras completas Vol. I. Escritos de Juventud*, Madrid, Tecnos, 2011. **(WB)**
- Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, (trad. A. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 1973. **(CI)**
- Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, (trad. A. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 1994. **(EH)**
- La filosofía en la época trágica de los griegos* (trad. L. E. de Santiago Guervós) en *Obras completas Vol. I. Escritos de Juventud*, Madrid, Tecnos, 2011. **(FET)**
- La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, (trad. A. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 1972. **(GM)**
- La genealogía de la moral*, (ed. D. Sánchez Meca, trad. J. L. López y López de Lizaga), Madrid, Tecnos, 2003. **(GM)**
- Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres (I y II)*, (trad. A. Brotons), Madrid, Akal, 1996. [excepto la primer parte] **(HDH)**
- Humano, demasiado humano. Apartado Primero. "De los principios y los fines"* en *Antología*, edición J. B. Llinares Chover y G. A. Meléndez Acuña, Barcelona, Península, 1988. **(HDH)**
- Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, (trad. A. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 1999. **(MBM)**
- El nacimiento de la tragedia* (trad. J. B. Llinares) en *Obras completas Vol. I. Escritos de Juventud*, Madrid, Tecnos, 2011. **(NT)**
- El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, (trad. A. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 2004. **(NT)**
- Nietzsche contra Wagner en Escritos sobre Wagner* (trad. J. B. Llinares) en Madrid, Biblioteca Nueva, 2003. **(NW)**
- Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas* (trad. D. Sánchez Meca) en *Obras completas Vol. I. Escritos de Juventud*, Madrid, Tecnos, 2011. **(SFI)**
- Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (trad. J. B. Llinares) en *Obras completas Vol. I. Escritos de Juventud*, Madrid, Tecnos, 2011. **(VM)**

Fragmentos Póstumos (Citado como FP y el volumen correspondiente)

- Fragmentos póstumos*, Edición dirigida por D. Sánchez Meca, vol. I (1869-1874), trad., intro. y notas de L. de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2007.
- Fragmentos póstumos*, Edición dirigida por D. Sánchez Meca, vol. II (1875-1882), trad., intro. y notas de M. Barrios y J. Aspiunza, Madrid, Tecnos, 2008.
- Fragmentos póstumos*, Edición dirigida por D. Sánchez Meca, vol. III (1882-1885), trad., intro. y notas de D. Sánchez Meca y J. Conill, Madrid, Tecnos, 2010.
- Fragmentos póstumos*, Edición dirigida por D. Sánchez Meca, vol. IV (1885-1889), trad., intro. y notas de J. L. Vermal y J. B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2006.

Correspondencia (citado como CO y el volumen correspondiente)

- Correspondencia*, Edición dirigida por L. E. de Santiago Guervós, vol. I (Junio 1850 – Abril 1869), trad., intro., notas y apéndices de L. E. de Santiago Guervós, Madrid, Trotta, 2005.
- Correspondencia*, Edición dirigida por L. E. de Santiago Guervós, vol. II (Abril 1869 – Diciembre 1874), trad., y notas de J. M. Romero Cuevas (1-207) y M. Parmeggiani (208-411), intro. y apéndices de M. Parmeggiani, Madrid, Trotta, 2007.
- Correspondencia*, Edición dirigida por L. E. de Santiago Guervós, vol. III (Enero 1875– Diciembre 1879), trad., intro., notas y apéndices de A. Rubio, Madrid, Trotta, 2009.
- Correspondencia*, Edición dirigida por L. E. de Santiago Guervós, vol. IV (Enero 1880 – Diciembre 1884), trad., intro., notas y apéndices de M. Parmeggiani, Madrid, Trotta, 2010.
- Correspondencia*, Edición dirigida por L. E. de Santiago Guervós, vol. V (Enero 1885 – Octubre 1887), trad., intro., notas y apéndices de J. L. Vermal, Madrid, Trotta, 2011.

Otras traducciones consultadas:

- Kaufmann, W. (ed.), *The Portable Nietzsche*, New York, Penguin, 1982 (1ª ed. 1954).
- Kaufmann, W. (ed.) *Basic Writings of Nietzsche*, New York, The Modern Library, 1992 (1ª ed. 1966).
- Nietzsche, F., *The Will to Power*, (Ed. W. Kaufmann), New York, Random House, 1968.
- Nietzsche, F., *Untimely Meditations* (Ed. D. Breazeale, Trans. R. J. Hollingdale), Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Nietzsche, F., *Par-delà bien et mal* (ed. P. Wotling), Paris, Flammarion, 2000.
- Nietzsche, F., *Le Cas Wagner. Crépuscules des idoles*. (ed. E. Blondel et P. Wotling), Paris, Flammarion, 2005.
- Nietzsche, F., *Le Gai savoir*, (ed. P. Wotling), Paris, Flammarion, 2007.
- Nietzsche, F., *Éléments pour la généalogie de la morale*, (ed. P. Wotling), Paris, Librairie Générale Française, 2000.

Estudios sobre Spinoza:

- Albiac, G., *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Hiperión, 1987.
- Allendesalazar, M., *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, Madrid, Alianza, 1988.
- Bove, L., *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, (trad. G. Sanz Espinar), Madrid, Tierradenadie ediciones, 2009.
- Carvajal, J., y de la Cámara, M. L. (coord.), *Spinoza: de la física a la historia*, Cuenca, U.C.L.M., 2008.
- Carvajal, J., “El tiempo y la economía afectiva en Spinoza” en Fernández, E., y de la Cámara, M. L. (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 23-30.
- Carvajal, J., “Resonancias de Gracián en Spinoza” en Domínguez, A., *Spinoza y España*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994, pp. 201-214.
- Carvajal, J., ““Conatus” y deber en la Ética de Spinoza” en Domínguez, A. (ed.), *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significados*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992, pp. 287-307.
- Cassirer, E., *Das Erkenntnisproblem. Zweiter Band. Philosophie und Wissenschaft Der Neuern Zeit*, Wissenschaft Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995 (1922 3ªed., 1907).
- Curley, E., *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1988.
- Curley, E., and Moreau, P.-F. (eds.), *Spinoza: Issues and Directions* (The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference), Leiden, E.J. Brill, 1990.
- Currás, A., “La doble articulación del discurso en la *Ethica* de Spinoza: tarea crítica y proyecto liberador” en *Anales del Seminario de Metafísica*, X, 1975, pp. 7-61.
- Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968. (*Spinoza y el problema de la expresión*, (trad. H. Vogel), Barcelona, Muchnik, 1996.)
- Deleuze, G., *Spinoza: Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981. (*Spinoza: filosofía práctica*, (trad. A. Escotado), Barcelona, Tusquets, 2001.)
- Domínguez, A., *Spinoza*, Madrid, Ed. del Orto, 1995.
- Domínguez, A. (ed.), *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significados*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992.
- Domínguez, A., (ed.), *Spinoza y España*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994.
- Domínguez, A., “El Dios de Spinoza” en Pujol, O. y Domínguez, A., *Patañjali · Spinoza*, Valencia, Pre-Textos, 2009, pp. 123-161.
- Fernández García, E., *Potencia y razón en B. Spinoza*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1988.
- Fernández, E., y de la Cámara, M. L. (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2008.
- Fernández García, E., “Ecos de Spinoza en María Zambrano” en Domínguez, A., *Spinoza y España*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994, pp. 307-316.
- Fischer, K., *Geschichte der neuern Philosophie. Erster Band. Zweiter Theil. (Descartes' Schule. Geulinx. Malebranche. Baruch Spinoza.)* Heidelberg, Friedrich Bassermann, 1865. (2ª ed.)
- Fischer, K., *Geschichte der neuern Philosophie. Zweiter Band. (Descartes' Schule. Spinozas Leben, Werke und Lehre)*, Heidelberg, Carl Winter, 1898. (4ª ed.)

- Fischer, K., *Spinoza: Leben und Charakter*, Heidelberg, Carl Winter Verlag, 1946.
(Trad. al castellano: *Vida de Spinoza*, (trad. L. F. Segura), México D. F., Universidad Autónoma Metropolitana, 1990.)
- Galcerán Huguet, M. y Espinoza Pino, M. (eds.), *Spinoza contemporáneo*, Madrid, Tierradenadie ediciones, 2009.
- García del Campo, J. P., *Spinoza o la libertad*, España, Montesinos, 2008.
- Garrett, D. (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Giancotti Boscherini, E. (ed.) *Spinoza nel 350° anniversario della sua nascita*, Nápoles, Bibliopolis, 1985.
- Giancotti Boscherini, E., *Lexicon spinozanum*, La Haya, Nijhoff, 1970, 2 vols.
- Giancotti, "Sul concetto spinoziano di mens" en Crapulli, G, Giancotti Boscherini, E., *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Edizioni dell'Ateneo Roma, 1969: pp. 119-184.
- Giannini, H., Bonzo, P. y López, E. (ed.), *Coloquio Internacional: Spinoza*, Santiago, Chile, Dolmen Ediciones, 1996.
- Green, M. (ed.), *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, 1973.
- Gueroult, M., *Spinoza. I, Dieu (Éthique, I)*, Paris, Aubier-Motaigne, 1968.
- Gueroult, M., *Spinoza. II, L'Âme (Éthique, II)*, Paris, Aubier-Motaigne, 1974.
- Hampe, M., y Schnepf, R. (Hrsg.), *Ethik*, Berlin, Akademie Verlag, 2006.
- Hampshire, S., *Spinoza*, New York, Penguin Books, 1951. (*Spinoza*, (trad. V. Peña), Madrid, Alianza, 1982.)
- Hubbeling, H. G., *Spinoza*, (trad. R. Gabas), Barcelona, Herder, 1981.
- Jaquet, C., *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005.
- Jaquet, C., *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, P.U.F., 2004.
- Kennington, R. (ed.), *The Philosophy of Baruch Spinoza*, Washington, D.C., The Catholic University Press, 1980.
- Macherey, P., *Hegel ou Spinoza*, Paris, François Maspero, 1979.
- Macherey, P., *Avec Spinoza*, Paris, P.U.F., 1992.
- Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie: la nature des choses*, Paris, P.U.F., 1998.
- Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie: la réalité mentale*, Paris, P.U.F., 1997.
- Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, Paris, P.U.F., 1995.
- Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie : la condition humaine*, Paris, P.U.F., 1997.
- Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie : les voies de la libération*, Paris, P.U.F., 1994.
- Mark, T. C., *Spinoza's Theory of Truth*, New York, Columbia University Press, 1972.
- Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969.
- Mignini, F., *Introduzione a Spinoza*, Roma, Laterza, 1983.
- Montag, W., *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his Contemporaries*, London-New York, Verso, 1999. (*Spinoza y sus contemporáneos* (trad. A. Sainz Pezonaga), Madrid, Tierradenadie ediciones, 2005.)
- Moreau, P.-F., *Spinoza*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.
- Moreau, P.-F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, P.U.F., 1994.

- Moreau, P.-F., *Spinoza et le spinozisme*, Paris, P.U.F., 2003.
- Nadler, S., *Spinoza. A Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Nadler, S., *Spinoza's Ethics. An Introduction*, Cambridge University Press, 2006.
- Negri, A., *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia*, (trad. G. de Pablo), Barcelona, Anthropos, 1993.
- Negri, A., *Spinoza subversivo*, (intro. de Emilia Giancotti, trad. de R. Sánchez Cedillo), Madrid, Akal, 2000.
- Peña, V., *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- Rábade Romeo, S., *Espinosa: Razón y Felicidad en Obras III. El racionalismo. Descartes y Espinosa*, (edición M. L. Cámara), Madrid, Trotta, 2006.
- Rojas, P., "Donald Davidson, lector de Spinoza. La relación mente-cuerpo" en Carvajal, J., y de la Cámara, M. L. (coord.), *Spinoza: de la física a la historia*, Cuenca, U.C.L.M., 2008, pp. 479-500.
- de Salas Ortueta, J., "“Amor intellectualis”. Spinoza en la configuración de la obra de Ortega y algunas posibles fuentes de la obra temprana del filósofo español" en Domínguez, A., *Spinoza y España*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994, pp. 285-293.
- de Salas Ortueta, J., "Política y ética de la tolerancia en Leibniz y Spinoza" en Domínguez, A. (ed.), *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significados*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992, pp. 395-416.
- de Salas Ortueta, J., "Hegel y Leibniz frente a Spinoza" en *Anales del Seminario de Metafísica X*, 1975, 101-125.
- Tatián, D., *Spinoza y el amor del mundo*, Buenos Aires, Altamira, 2004.
- Tatián, D., *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, prólogo de Remo Bodei, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001.
- Tosel, A., Moreau, P.-F., et Salem, J. (ed.), *Spinoza au XIX^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007.
- Wolfson, H. A., *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, 2. Vols., Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1934.
- Yovel, Y., *Spinoza and Other Heretics, Vol. 2, The Adventures of Immanence*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1989 (trad. *Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid/Barcelona, Anaya y Muchnik, 1995).
- Yovel, Y. (ed.) *God and Nature. Spinoza's Metaphysics*, (Spinoza by 2000, Vol. I), Leiden, E. J. Brill, 1991.
- Yovel, Y. (ed.), *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, (Spinoza by 2000, Vol. II), Leiden, E.J. Brill, 1994.
- Yovel, Y. (ed.), *Desire and Affect – Spinoza as Psychologist* (Spinoza by 2000, Vol. III), Leiden, E. J. Brill, 2000.
- Zourabichvili, F., *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, P.U.F., 2002.

Estudios sobre Nietzsche:

- Abel, G., *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1999 (2ª ed.).
- Abel, G., „Logik und Ästhetik“, *Nietzsche-Studien* 16, 1987, pp. 112-148.
- Ansell-Pearson, K. (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford, Blackwell, 2006.

- Ávila Crespo, R., *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*, Madrid, Trotta, 2005.
- Ávila Crespo, R., *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Barcelona, Crítica, 1999.
- Ávila Crespo, R., *Nietzsche y la redención del azar*, Granada, Universidad de Granada, 1986.
- Barrios, M., *La voluntad de poder como amor*, Barcelona, Serbal, 1990.
- Barrios, M., *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, (2ª ed.).
- Bataille, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, (trad. F. Savater), Madrid, Taurus, 1975.
- Blondel, E., *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, P.U.F., 1986.
- Brusotti, M., *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1997.
- Brusotti, M., „Die „Selbstverkleinerung des Menschen“ in der Moderne. Studie zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral““, *Nietzsche-Studien* 17, 1991, pp. 80-136.
- Cacciari, M., *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, (trad. M. B. Cragolini y A. Paternostro), Buenos Aires, Biblos, 1994.
- Campioni, G., (et al.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2003.
- Colli, G., *Después de Nietzsche*, (trad. C. Artal), Barcelona, Anagrama, 1978.
- Conill Sancho, J., *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, (Prólogo de P. Laín Entralgo), Madrid, Tecnos, 2007, 3ªed. (1997).
- Danto, A., *Nietzsche as Philosopher*, New York, The Macmillan Company, 1965.
- Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962. (*Nietzsche y la filosofía*, (trad. C. Artal), Barcelona, Anagrama, 1978.)
- Djuric, M./ Simon, J. (Hrsg.), *Zur Aktualität Nietzsches*, Bd. II, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1984.
- Echeverría, J., *Libro de convocatorias. I: Cervantes, Dostoyevski, Nietzsche, A. Machado*, Barcelona, Anthropos, 1986.
- Figal, G., „Nietzsche. Eine philosophische Einführung“, Stuttgart, Reclam, 1999.
- Figl, J., „Nietzsche und die Philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts.“, *Nietzsche-Studien* 10/11, 1981-1982, pp. 408-430.
- Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, (trad. A. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 1996.
- Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, (trad. J. Vázquez Pérez), Valencia, Pre-Textos, 2004.
- Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, (trad. A. González), Barcelona, Anagrama, 1981.
- Foucault, M., „Nietzsche y su crítica del conocimiento“ en *La verdad y las formas jurídicas*, (trad. E. Lynch), Barcelona, Gedisa, 2005, pp. 11-33.
- Gawoll, H.-J., „Nietzsche und der Geist Spinozas: Die existentielle Umwandlung einer affirmativen Ontologie“ en *Nietzsche-Studien* 30, 2001, pp. 44-61.
- Gerhardt, V., (Hrsg.), *Also sprach Zarathustra*, Berlin, Akademie Verlag, 2000.
- Granier, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- Grimm, R. H., *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1977.
- Habermas, J., *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1982.
- Heidegger, M., *Nietzsche*, (trad. J. L. Vermal), Barcelona, Destino, 2000.

- Janz, C.P., *Friedrich Nietzsche*, 4 vols. (trad. J. Muñoz e I. Reguera), Madrid, Alianza, 1981-1985.
- Jara, J., *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, Barcelona, Anthropos, 1998.
- Jaspers, K., *Nietzsche*, (trad. E. Estiú), Buenos Aires, Sudamericana, 1993.
- Jiménez Moreno, L., *Nietzsche*, Barcelona, 1972.
- Kaufmann, W., *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New Jersey, Princeton University Press, 1968.
- Kaufmann, W., *Discovering the Mind*, Volume Two: *Nietzsche, Heidegger and Buber*, New York, Mc Graw-Hill, 1980.
- Kerkhoff, M. (ed.), *Filosofía del desencanto. Nietzsche en Puerto Rico*, San Juan, E.U.P.R., 1998.
- Kerkhoff, M., *Physis und Metaphysik. Untersuchungen zur Herkunft der Auseinandersetzung zwischen dionysischem und christlichem Lebensideal auf Grund der Wiederkehr archaisch-mythischer Wertungen im Denken Friedrich Nietzsches*, (In.-Dissertation, Ludwig-Maximilians-Universität), München, 1963.
- Klossowski, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, (trad. I. Herrera), Madrid, Arena Libros, 2004.
- Kofman, S., *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Galilée, 1972.
- Loukidelis, N., „Quellen von Nietzsches Verständnis und Kritik des cartesischen *cogito, ergo sum*“ en *Nietzsche-Studien* 34, 2005, pp. 300-309.
- Löwith, K., *Sämtliche Schriften*, Bd. 6, (hrsg. K. Stichweh, M. de Launay, B. Lutz und H. Ritter), Stuttgart, J. B. Metzler, 1987.
- Lukács, G., *El asalto a la razón*, (trad. W. Rocas), Barcelona-México, D. F., Grijalbo, 1972.
- Lupo, L., *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Pisa, Edizioni ETS, 2006.
- Lynch, E., *Dionisio dormido sobre un tigre: a través de Nietzsche y su teoría del lenguaje*, Barcelona, Destino, 1993.
- Magnus, B. y Higgins, K., (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Montinari, M., *Lo que dijo Nietzsche*, (trad. E. Lynch), Barcelona, Salamandra, 2003.
- Müller-Lauter, W., *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche Interpretation I*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1999.
- Müller-Lauter, W., *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1971.
- Nehamas, A., *Nietzsche. Life as Literature*, Massachusetts, Harvard University Press, 1985.
- Nietzsche-Wörterbuch*. Band 1, Herausgegeben von der Nietzsche Research Group (Nijmegen) unter der Leitung, hrsg. P. v. Tongeren, G. van Schank, H. Siemens, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2004.
- Ottmann, H., (Hrsg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, 2000.
- Parkes, G., *Composing the Soul. Reaches of Nietzsche's Psychology*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1994.
- Piazzesi, C., « *Pathos der Distanz* et transformation de l'expérience de soi chez le dernier Nietzsche », *Nietzsche-Studien* 36, 2007, pp. 258-295.
- Rethy, R., “The Descartes Motto to the First Edition of *Menschliches, Allzumenschliches*”, *Nietzsche-Studien* 5, 1976, pp. 289-297.
- Rodríguez, M., *La teoría nietzscheana del conocimiento*, Madrid, Eutelequia, 2010.

- Rodríguez, M., *El sujeto velado: a partir de Nietzsche y Wittgenstein*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.
- Sánchez Meca, D., *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2005.
- Sánchez Meca, D., *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Schacht, R., *Nietzsche*, London/Boston, Routledge & Kegan Paul, 1983.
- Simon, J., (Hrsg.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*. Band II, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1985.
- Sloterdijk, P., *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, (trad. G. Cano), Valencia, Pre-Textos, 2000.
- Stegmaier, W., *Nietzsches Genealogie der Moral. Werkinterpretation*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
- Stegmaier, W., „Nietzsches Zeichen“, *Nietzsche-Studien* 29, 2000, pp. 41-69.
- Stegmaier, W., „Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie“, *Nietzsche-Studien* 36, 2007, pp. 80-94.
- Suances Marcos, M., *Friedrich Nietzsche: crítica de la cultura occidental*, Madrid, U.N.E.D., 1993.
- Vattimo, G., *Introducción a Nietzsche*, (trad. J. Binaghi), Barcelona, Península, 2002.
- Vattimo, G., *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, (trad. J. Binaghi), Barcelona, Península, 2003.
- Vermal, J. L., *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- Wilcox, J. T., *Truth and Value in Nietzsche. A Study of His Metaethics and Epistemology, With a Foreword by Walter Kaufmann*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1974.
- Wotling, P., *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, P.U.F., 2009.
- Wotling, P., *La philosophie de l'esprit libre. Introduction a Nietzsche*, Paris, Flammarion, 2008.
- Wotling, P., *La pensée du sous-sol. Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche*, Paris, Allia, 2007.
- Wotling, P., *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2001.
- Wotling, P., « „Der Weg zu den Grundproblemen“ Statut et Structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche », *Nietzsche-Studien* 26, 1997, pp. 1-33.
- Yovel, Y., (ed.), *Nietzsche as Affirmative Thinker*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1986.

Otros estudios relacionados con el tema:

- Abel, G., *Zeichen der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004.
- Ávila Crespo, R., “Finalidad, deseo y virtud: Spinoza y Nietzsche”, *Anales del seminario de metafísica*, XX, 1985, pp. 21-45.
- Ávila Crespo, R., *Spinoza en Nietzsche*, Cuadernos del Seminario Spinoza N° 15, Ciudad Real, 2003.
- Changeaux, J-P. y Ricoeur, P., *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1998.
- Deleuze, G., y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?* (trad. T. Kauf), Barcelona, Anagrama, 2001.
- Echeverría, J., *Réflexions métaphysiques sur la mort et le problème du sujet*, Paris, Vrin,

- 1957.
- Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel, 2004.
- Los filósofos presocráticos, *Fragmentos*, vol. 1, (trad. C. Eggers Lan y V. E. Juliá), Madrid, Gredos, 2003.
- Gadamer, H. G., *Acotaciones hermenéuticas* (trad. A. Agud y R. de Agapito), Madrid, Trotta, 2002.
- Galcerán, M., “Filosofar en el s. XXI”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 41, 2008, pp. 157-174.
- Gómez, L. O. y Torretti, R., *Problemas de la filosofía. Textos filosóficos clásicos y contemporáneos* (2ª ed.), San Juan, E.U.P.R., 1995.
- Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?* (trad., E. Cazenave Tapie Isoard), México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Hadot, P., *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, (trad. J. Palacio), Madrid, Siruela, 2006.
- Hadot, P., *Le voile d’Isis. Essai sur l’histoire de l’idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004.
- Jaquet, C., *Le corps*, Paris, P.U.F., 2001.
- Kerkhoff, M., *Kairós. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*, San Juan, E.U.P.R., 1997.
- Leyra Soriano, A. M., *Poética y transfilosofía*, Madrid, Fundamentos, 1995.
- Leyra Soriano, A. M. (ed.), *Tiempo de estética*, Madrid, Fundamentos, 1999.
- Leyra Soriano, A. M. (ed.), *Discurso o imagen. Las paradojas de lo sonoro*, Madrid, Fundamentos, 2003.
- López Molina, A. M., *Teoría postmetafísica del conocimiento. Crítica de la filosofía de la conciencia desde la epistemología de Habermas*, Madrid, Escolar y Mayo, 2012.
- López Molina, A. M., “Teorías de la razón y formas de irracionalidad. Estudios específicos de la razón trascendental y de la razón “sin transcendencia” ” en Rábade Romeo, S., *Obras IV. Teoría y crítica de la razón. Kant y Ortega y Gasset*, edición de A. M. López Molina, M. Urquijo Reguera y L. Herrero Olivera, Madrid, Trotta-CES Don Bosco, 2009.
- López Molina, A. M., “Conceptos fundamentales para una teoría general del conocimiento” en Rábade Romeo, S., *Obras I. El conocer humano* 1, edición de J. A. Martínez Martínez y J. García García, Madrid, Trotta-Xunta de Galicia, 2003, pp. 51-100.
- López Molina, A. M., “Francisco Suárez: metafísica y libertad en la polémica “de auxiliis” ” en Maceiras, M., (ed.), *Pensamiento filosófico español*, vol. I, Madrid, Síntesis.
- López Molina, A. M., “Autorreflexión e interés emancipatorios en J. Habermas” en Domínguez, A. (ed.), *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*, Cuenca, U.C.L.M., 2002, pp. 355-387.
- López Molina, A. M., “La experiencia estética como género supremo del conocimiento” en *Anales del Seminario de Metafísica*, XII, 1989, pp. 149-165.
- López Molina, A. M., *Razón pura y juicio reflexionante en Kant*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid (Estudios del Seminario de Metafísica, nº 2), 1984.
- Mosterín, J. y Torretti, R., *Diccionario de Lógica y Filosofía de las ciencias*, Madrid, Alianza, 2002.
- Muñoz, J. (coord.), *Diccionario de filosofía*, Madrid, Espasa-Calpe, 2003.
- Muñoz, J. y Velarde J. (eds.), *Compendio de Epistemología*, Madrid, Trotta, 2000.
- Pajón, E., *Voluntad de hombre*, Madrid, Fundamentos, 1999.

- Pajón, E., *Ser y pensar*, Madrid, Fundamentos, 1995.
- Pérez de Tudela, J., *Historia de la filosofía moderna. De Cusa a Rousseau*, Madrid, Akal, 2001.
- Platón, *Diálogos I*, Madrid, Gredos, 1981.
- Platón, *El banquete, Fedón, Fedro*, (trad. L. Gil), Madrid, Guadarrama, 1969.
- Rábade Romeo, S., *Obras I. El conocer humano 1*, edición de J. A. Martínez Martínez y J. García García, Madrid, Trotta-Xunta de Galicia, 2003.
- Rábade Romeo, S., *Obras IV. Teoría y crítica de la razón. Kant y Ortega y Gasset*, edición de A. M. López Molina, M. Urquijo Reguera y L. Herrero Olivera, Madrid, Trotta-CES Don Bosco, 2009.
- Rábade Obradó, A. I., *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*, Madrid, Trotta, 1995.
- Ramos, F. J., *Estética del pensamiento I: El drama de la escritura filosófica*, Madrid, Fundamentos, 1998.
- Ramos, F. J., *Estética del pensamiento II: La danza en el laberinto*, Madrid, Fundamentos, 2003.
- Ramos, F. J., *Estética del pensamiento III: La invención de sí mismo*, Madrid, Fundamentos, 2008.
- Schajowicz, L., *Mito y existencia*, Río Piedras, E.U.P.R., 1990 (2ª ed., rev.).
- Schajowicz, L., *Los nuevos sofistas. La subversión cultural de Nietzsche a Beckett*, Río Piedras, E.U.P.R., 1979.
- Simon, J., *Filosofía del signo* (trad. A. Agud), Madrid, Gredos, 1998.
- Tollinchi, E., *Los trabajos de la belleza modernista 1848-1945...*, San Juan, E.U.P.R., 2004.
- Tollinchi, E., *Romanticismo y modernidad. Ideas fundamentales de la cultura del siglo XIX* (2 vols.), Río Piedras, E.U.P.R., 1989.
- Tollinchi, E., "La desesperación de los intelectuales" en *Revista Cayey*, 76, vol. 28, Puerto Rico, 1996.
- Wurzer, W., *Nietzsche und Spinoza*, Freiburg, Albert-Ludwigs-Universität, 1974.
- Wurzer, W., "Mens et corpus" in Spinoza and Nietzsche: A Propedeutic Comparison", *Diálogos* 38, 1981, pp. 81-91.
- Zambrano, M., *Obras reunidas*, Madrid, Aguilar, 1971.
- Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 2008.
- Zourabichvili, F., *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, (trad. I. Agoff), Buenos Aires, Amorrortu, 1994.

APÉNDICE

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA.
por KUNO FISCHER

Primer tomo:
Descartes y su escuela.

Segunda parte:
La escuela de Descartes. Geulinx. Malebranche.
Baruch Spinoza

Segunda edición completamente reelaborada.

Heidelberg, 1865, Friedrich Bassermann

Omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt.

Spinoza. Eth. finis.

CAPÍTULO 23. LA LIBERTAD HUMANA.

La lucha de los afectos. Liberación. El amor de Dios. Naturaleza y libertad.

(PARTES I y II; pp. 502-519.)

I.

EL ANTAGONISMO EN LA NATURALEZA HUMANA.

1. Padecer y conocer. Ideas confusas y claras.

A través del conocimiento hacia la libertad, a través de los afectos y el deseo hacia el conocimiento, para Spinoza concebir de modo claro y distinto esta conexión, quiere decir resolver la tarea de la ética. El deseo es nuestra esencia, no podemos desear de modo contrario a la conservación de nuestra existencia, al aumento de nuestra potencia. Esta potencia es nuestra actividad, nuestra virtud. El conocimiento es nuestra actividad perfecta y por lo tanto nuestra más alta virtud y potencia. Mientras las ideas claras sean más potentes, las confusas serán más impotentes. Esta impotencia de las ideas confusas o, lo que quiere decir lo mismo, la potencia del conocimiento sobre las pasiones, es nuestra libertad.

Libertad y servidumbre se oponen entre sí. Se relacionan entre sí como el conocimiento y la pasión, como la acción adecuada y la inadecuada, como el actuar y el padecer, como acción y pasión, como afectos activos y afectos pasivos. Tenemos la capacidad para ambos. Pero cuando en el mismo ser se dan dos acciones que se oponen entre sí, necesariamente pasa lo que sucede cuando dos magnitudes opuestas se encuentran: estas no pueden armonizarse ni permanecer inalterables una al lado de la otra, sino que cada una es la causa negativa de la otra; se suprimen entre sí, se niegan entre sí, cuando son igual de potentes y cuando no lo son, vence necesariamente la más fuerte. O ninguna de las acciones permanece operante o solo una de ellas, en tal caso la de mayor potencia. Potencia es causalidad. La potencia del efecto se explica por la

potencia de la causa. Si nuestras pasiones son más potentes que nuestro conocimiento, entonces, la consecuencia necesaria es la servidumbre humana. Si nuestro conocimiento es más potente que nuestras pasiones, en cambio, la consecuencia necesaria es la libertad humana. Este es el punto de vista desde el cual Spinoza concibe la libertad. La concibe de modo puramente matemático, según la ley de magnitudes contrarias; por eso comienza la última parte de la *Ética*, que trata sobre la libertad, con los siguientes dos axiomas: “Si en un mismo sujeto se excitan dos acciones contrarias, necesariamente deberá producirse un cambio, o en ambas o en una sola, hasta que dejen de ser contrarias.” (E5ax.1); “La potencia de un efecto se define por la potencia de su causa, en cuanto que su esencia se explica y define por la esencia de su causa.” (E5ax.2).

Tenemos que comprender claramente esta oposición en la naturaleza humana para aprehender de modo preciso y correcto el punto de partida de Spinoza y su doctrina de la libertad; la oposición entre afectos activos y pasivos, la oposición entre conocimiento y pasión, entre actuar y padecer. Todo lo que se sigue solo de la naturaleza del ser humano es nuestra acción. Por el contrario, todo lo que se sigue de nuestra naturaleza y de las otras cosas simultáneamente, se sigue de nosotros solo en parte y no es, por lo tanto, nuestra acción sino nuestro padecimiento. El hombre como ser capacitado actúa, el hombre como cosa entre cosas padece.

2. La necesidad del padecer.

Somos una parte de la Naturaleza, que no puede llegar a ser concebida en sí misma sin tomar en consideración las otras cosas. Somos dependientes y nos comportamos de modo pasivo porque somos una parte de la Naturaleza, una cosa entre cosas. Nuestro ser es limitado desde fuera, por lo tanto también la fuerza de nuestra auto-conservación, esta no es simplemente limitada, sino que es superada infinitamente por la potencia de las causas externas. Nosotros somos un ser singular entre muchos. La multiplicidad es necesariamente más potente que lo singular. Somos necesariamente una parte de la Naturaleza, una cosa entre cosas, un eslabón en la conexión del todo: por

eso somos *necesariamente* pasivos (*leidend*) y, en la medida en que no actuemos únicamente desde nosotros mismos, *solo* somos pasivos (E4P2-4).

El hombre no padecería si no fuera un eslabón en la cadena de las cosas, entrelazado en su nexo causal, sometido a las determinaciones externas. Si el hombre fuera el todo, el único ser existente, solo actuaría, sería pura actividad como el Dios de Aristóteles y Spinoza. Padezco mientras esté *sometido* a las cosas. Actúo si me libero de las cosas. Padecer significa estar sometido a la potencia de la Naturaleza. Actuar significa liberarse de esta potencia. Mientras me tope en el camino con las cosas seré pasivo, entonces estaré limitado y se me recordará, palpablemente, esta limitación en cada momento. Seré libre cuando las cosas no obstruyan mi camino y supere la potencia que me abate. ¿Pero cómo es esto posible? No podría aniquilar las cosas, teniendo en cuenta lo poco que se extiende la existencia humana en relación con el universo. Debo soportar que ellas existan y yo entre ellas, pero puedo tomar de esta existencia la potencia inmediata que se ejerce sobre mí. Supero (*aufheben*) la *potencia* de las cosas cuando la transformo en mi *objeto* y la transformo en mi objeto cuando la contemplo y conozco. No la existencia de las cosas pero sí la *meditación* (*Betrachtung*) respecto de estas se sigue de la naturaleza del hombre, pues el hombre es una naturaleza *pensante* o espíritu (*Geist*).

Pero el espíritu humano está sujeto como individuo a las limitaciones y con estas al padecimiento. En primer lugar él es la representación de su cuerpo y de las afecciones corporales, él representa o piensa lo que siente. Las sensaciones no son las cosas sino las impresiones de las cosas, al igual que las ideas no son expresiones de las cosas sino sencillamente nuestras percepciones de estas; así estas ideas no son adecuadas con respecto de las cosas, sino inadecuadas y confusas. Las ideas confusas son las representaciones de las afecciones particulares. La causa de las ideas es la mente (*Geist*), la causa de las afecciones es el cuerpo. Por lo tanto, el espíritu no es la causa única y adecuada de las ideas confusas sino la causa parcial e inadecuada, es decir, el espíritu padece en tanto que tiene ideas confusas. ¿En qué consiste, pues, la actividad del espíritu? En las ideas que solo se siguen de él, de las que él mismo es la única causa: en las ideas que no sean nada más que modos del pensamiento, esto es, conceptos de las cosas reales, por lo tanto, ideas claras y adecuadas. El padecimiento consiste en los conceptos confusos, la actividad del espíritu en los claros.

La actividad humana es solo la meditación de las cosas o el pensamiento. El pensamiento pasivo, confuso, inadecuado consiste en las ideas confusas; la verdadera acción en las claras. Mi potencia consiste solo en la actividad, por el contrario, mi impotencia en el padecer. Por lo que soy impotente en los afectos pasivos, y potente solo en mi pensar. En las pasiones uno está determinado a obrar, por el contrario, cuando pienso obro propiamente y solo por mí mismo.

3. *La virtud del conocer.*

La potencia y la virtud son, pues, idénticas. Entonces, la virtud consiste, como hemos visto, en mi capacidad o en la facultad de hacer algo que se siga únicamente de las leyes de la propia naturaleza.¹ Mi capacidad se muestra en lo que yo solo puedo realizar con mi propia fuerza; mientras que mi debilidad se muestra ahí donde otros causan junto a mí o en mí. Por eso la virtud humana consiste en el conocimiento. El conocimiento es virtud, la virtud es potencia, la potencia es naturaleza que actúa desde su propia fuerza y a nada obedece sino a su propia legalidad. De este modo se sigue el conocimiento de la naturaleza humana, el cual lleva su ley a su cumplimiento. Mientras piensa clara y distintamente, el hombre actúa según la capacidad de su naturaleza, tan virtuosamente como brilla el Sol. Cuando el Sol no brilla se oscurece; él es la causa adecuada de la luz y la inadecuada de la sombra, pues la sombra surge solo cuando otro cuerpo se encuentra con la luz. De la misma manera, la naturaleza humana se oscurece cuando piensa de modo confuso; ella es la causa adecuada de los conceptos claros y la inadecuada de los oscuros, pues estos son las representaciones de las afecciones del cuerpo, que proceden, ellas mismas, de la influencia de los cuerpos externos.

Esta virtud no renuncia, como la moral, sino que *desea*; no lucha en contra sino a favor de la naturaleza; ella no es la negación sino la satisfacción de los impulsos más potentes. Esta es la diferencia entre el concepto kantiano de virtud y el spinoziano.

¹ Compárese con E4def.8 y E4P18s.

Para Spinoza no hay ninguna virtud pasiva, pues la virtud es fuerza y el padecer debilidad. El padecimiento completo es la auto-negación, la acción perfecta es la auto-afirmación.

4. *La exclusión de la libertad de elección.*

¿Hay *elección* entre estos dos estados opuestos de la existencia humana? ¿Puedo, acaso, preferir a uno más que al otro? ¿Podría darse que la naturaleza humana se vea suspendida en un equilibrio de la voluntad (*Willkür*) entre el padecer y el actuar, entre la impotencia y la potencia, entre la auto-negación y la auto-afirmación, entre los conceptos claros y los confusos como el Hércules de los sofistas, quieto y dubitativo frente a una encrucijada, sin saber cuál de los dos caminos ha de tomar?

No hay elección donde la necesidad de la naturaleza decide y la auto-afirmación es naturalmente necesaria porque cada cosa busca por naturaleza conservar y aumentar su realidad. Este deseo de auto-conservación es la voluntad originaria de toda existencia natural. Por lo cual no puede seguirse de la naturaleza de una cosa su auto-negación o la tendencia a persistir siendo objeto de padecimiento. Lo que no se sigue de la naturaleza de una cosa solo puede ser remitido a la imaginación y no al entendimiento de las cosas: por eso la auto-negación natural es una imposibilidad. Pues bien, la voluntad humana no es más que la capacidad de la naturaleza humana, el deseo natural de auto-conservación o la tendencia (*Streben*) de actuar por sí mismo y de ser la única causa de lo que sucede en nosotros. Esto solo puede suceder cuando se transforma la pasividad en actividad, la impotencia en potencia, los estados pasivos de las pasiones en los activos del pensamiento. En esta tendencia consiste nuestra voluntad. Esta tendencia es su naturaleza. Padecer y actuar, falta de libertad y libertad, pasiones y acciones, ideas confusas e ideas claras, son los dos factores exhaustivos de la vida humana. Donde uno no está necesariamente está el otro. En la existencia humana no hay un tercero entre estas dos disposiciones naturalmente necesarias, ningún punto de indiferencia que esté suspendido en el medio sin inclinarse hacia un lado o hacia el

otro. El libre arbitrio (*Willkür*) solo podría tener lugar en este punto. Por lo tanto, en la naturaleza humana no hay lugar para el libre arbitrio.

Solo el libre arbitrio, estando en el medio y como si estuviera en una encrucijada entre actuar y padecer, podría decir: “¡o lo uno o lo otro!”. Solo este podría decir: “yo me decido a discreción o por uno o por otro: ¡tengo libre elección!”. En la naturaleza humana, la relación entre actuar y padecer es disyuntiva no alternativa. Sería una alternativa si fuera lo opuesto a una disyunción, en el caso de que se pudiera querer tanto una cosa como la otra, o lo que es lo mismo, cuando se pudiera elegir, sin fundamento alguno, entre ambas opciones: una elección que solo el libre arbitrio permite, la cual, en verdad, es inexistente. O padecer o actuar: esta alternativa significa tanto como o auto-negación o auto-afirmación, o ser o no ser. Una alternativa de este tipo puede ser formada por la imaginación, pero no se encuentra en la naturaleza de las cosas. Las cosas son, tienen que afirmar su ser, no piensan primero sobre si deben ser o no.

5. El padecer como acción limitada.

Tomados estrictamente, actuar y padecer no forman, de una vez y por todas, una oposición rotunda y perfecta. Pues los opuestos son entre sí naturalezas coordinadas. Entonces el padecer tendría que formar, en tanto que tal, una contra-potencia que fuera capaz de superar la acción; lo que no sería impotente sino potente, no pasivo sino activo, no sería padecer sino actuar. Meditándolo bien, padecer y actuar no son lados opuestos sino niveles de la naturaleza humana, que no se diferencian entre sí por la especie sino por el grado. Al igual que la sustancia es solo *una*, así es cada cosa, así pues también el hombre, *un* ser que no se desintegra en potencias opuestas. La capacidad de actuar de cada cosa se realiza mientras produce efectos de acuerdo con la naturaleza, mientras que padece cuando su actuar está siendo limitado. Por lo tanto, el padecer es una acción limitada, como la imaginación es pensamiento limitado y la calma del cuerpo es el movimiento detenido. El padecer es una acción limitada, así que

no es totalmente pasivo sino que, en cierto modo, es un estado activo, que contiene en sí los motivos de la actividad y forma el punto de partida natural de la acción humana.

6. *La libertad moral o imaginaria.*

Pero no hay ninguna elección entre actuar y padecer, ningún libre arbitrio entre ambos, tampoco hay una *libertad moral* ni fines morales que postule un libre arbitrio, con los que se comparen las acciones y se designen como buenas o malas, dependiendo de si están de acuerdo o no con estos. En términos éticos, buenos o malos son los afectos, los cuales o elevan u obstaculizan la potencia humana. Son tan reales como la capacidad de la naturaleza humana. Bueno y malo en términos de la moral convencional son arbitrarios (*willkürlich*), por lo tanto representaciones imaginarias y confusas. Por lo cual son los juicios de esta moral – en los que el discurso siempre se refiere a acciones buenas y malas – infundados e insignificantes, dado que toman sus predicados de la imaginación, dependiendo de las apariencias y no de lo que sucede en los seres mismos. ¿Por qué pueden interesarse las representaciones e ideales fingidos del ser humano respecto de las cosas y de las acciones? ‘Esta cosa es mala’, ‘esta acción es malvada’: ¿qué significan estos juicios, si se traducen desde la imaginación al entendimiento? Esta apariencia no es lo que puede ser a partir de su naturaleza. Como en el ejemplo ilustrativo de la fábula: ¡Esta bellota no es una calabaza! La bellota no puede ser distinta de como es. Pero la imaginación, o la consciencia confusa, encuentra bueno o malo que la bellota no sea una calabaza, pues piensa sin conexión, al relacionarse con las cosas solo a partir de sí y por eso juzga según ficciones vacías. ¡Bien le satisficiera a sus ojos, si el roble diera calabazas! ¡Qué lástima, la bellota no es una calabaza! Por lo tanto la bellota es malvada. Ahora bien, pongamos el caso que cae la bellota, si fuera una calabaza dejaría maltrecho a quien tanto juzga (*der Tadler*). Entonces se diría: ¡Gracias a Dios, que la bellota no era una calabaza! Por lo tanto la bellota es buena.

La moral habitual se encuentra en este punto de vista de la imaginación. Esta juzga sobre las acciones humanas como en la fábula del agricultor y la bellota; no investiga la conexión natural de las cosas, sino que elabora con poco esfuerzo una

utopía donde todo es posible, e imagina al hombre de tal manera que en esta utopía todo lo puede. Así lo aleja del mundo real, lo enajena de su propia naturaleza y lo convierte en el centro de un reino imaginario. Este idealismo circular se fundamenta en conceptos imaginarios de la libertad humana y de fines ideales. ¿Y es esta imaginación algo distinto al yo aislado, al espíritu humano limitado en las barreras de la individualidad sensible, como el yo limitado, confuso, egoísta? Lo que se basa en la imaginación se basa en lo limitado, en lo confuso, en el pequeño egoísmo, cuya teoría siempre resulta sofística. Toda sofística desacostumbra al hombre de la verdad y lo persuade a actuar según representaciones confusas e intereses impotentes.

Así juzga Spinoza a los moralistas y diferencia su ética de una moral, que se plantea desde el punto de vista del conocimiento claro, mientras esta permanece en la parcialidad del punto de vista de la imaginación confusa. La moral es utópica, la ética de acuerdo con la naturaleza; por eso es aquella sofística y esta, en cambio, filosófica. Si comparásemos en el espíritu de Spinoza la moral con el agricultor bajo el roble, compararíamos la ética con el botánico que considera un fruto determinado como un producto necesario de una planta determinada.

Cada cosa es, en verdad, lo que puede ser; cada acción efectúa lo que tiene que efectuar, bajo las circunstancias que la han producido: por eso a su manera ambas son sin carencia. Las cosas nos parecen carentes o malas cuando no juzgamos a partir de *estas*, sino según nuestras maneras de juzgar y las comparamos con ideales insubstanciales, que no tienen nada en común con las cosas y que no están en ninguna parte sino en nuestra imaginación.²

7. El conocimiento inadecuado del mal.

Aparente contradicción.

² Compárese con E4Praef. y Ep 32 y Ep 34.

La palabra malo o malvado significa, tal y como la utilizamos, siempre una *carencia*; aclara que a alguna cosa o alguna acción le falta algo, que según nuestros deseos no debería faltar, o que, en verdad, limita y obstaculiza la potencia de nuestra naturaleza. Es algo que en realidad no está, que nos gustaría que estuviese, lo que, en el acto, nos coloca en un estado de padecimiento o impotencia: a esta ausencia o privación la llamamos mal o maldad.

Lo malo nunca es positivo. Ahora bien, el objeto del conocimiento claro, sin duda, es positivo, así lo malo o malvado no es objeto de un conocimiento claro y en este sentido dice Spinoza: “El conocimiento del mal es un conocimiento inadecuado.”. En esta proposición se muestra, hasta su contradicción, que él habla a menudo del verdadero conocimiento del bien y del mal. El verdadero conocimiento es siempre adecuado. ¿Cómo puede decir ahora que el conocimiento del mal siempre es inadecuado? El mal es sin duda causa de un sentimiento triste. Este es siempre el paso de una mayor perfección a una menor, por lo tanto siempre un padecimiento. Somos las causas inadecuadas de nuestros padecimientos, por lo tanto también la causa inadecuada del conocimiento del mal, por eso es este conocimiento mismo inadecuado (E4P64dem.) Así demuestra su proposición Spinoza, desde la base de que no somos causa adecuada de la tristeza o que esta no puede ser concebida solo desde la propia naturaleza humana. Pero Spinoza ha demostrado en una proposición anterior que la alegría es más fuerte que la tristeza porque la tristeza solo puede ser concebida desde la capacidad humana mientras que la alegría consiste en el sentimiento en el que se une nuestra fuerza con la fuerza de otro ser, que concuerda con nuestra naturaleza y aumenta su potencia. Así se cae en una contradicción. Spinoza habla muy a menudo de una “*vero cognitio mali*” y en la proposición precedente escribe que: “*cognitio mali cognitio est inadaequata*”. Esta es la primera contradicción. En la demostración de esta proposición se dice del afecto de la tristeza: “*per ipsam hominis essentiam intelligi nequit*”. Y en la demostración de una proposición previa se dice del deseo que surge de la tristeza: “*sola humana potentia definiri debet*.” Esta es la segunda contradicción.

Ciertamente, Spinoza tendría que haberse expresado con más cuidado y afirmo, de modo general, que la cuarta parte es inferior al resto de la *Ética* en más de un respecto. La contradicción es en ambos casos en las palabras no en las cosas existentes.

Conozco de modo claro y distinto que las pasiones o el deseo hacia estas cosas debilita mi capacidad, promoviendo mi servidumbre; conozco así de modo claro y distinto que esto es el mal: en este sentido hay un conocimiento verdadero de lo malo. Pero nada es malo en sí. No son las cosas en tanto que tales sino las cosas deseadas, cuando mi potencia padece bajo estos deseos, lo que es malo. Por lo tanto, el verdadero conocimiento del mal nunca es el conocimiento de una cosa real sino solo el conocimiento de mi impotencia y esta es, por cierto, la expresión inadecuada de mi ser. De la misma manera que el verdadero conocimiento del mal es (según su objeto) inadecuado. En la alegría me siento duplicado pues siento la coincidencia de mi ser con otro. En el sentimiento opuesto de la tristeza me siento aislado y limitado a mí mismo. Por eso la tristeza es la expresión de mi ser aislado y reprimido, en conflicto con los demás (*das einem andern widerstreitet*). A este respecto es válida la frase: “tristitia sola humana potentia definiri debet”. Pero la tristeza es, de la misma manera, la expresión de mi debilidad no de mi fuerza. Por lo cual, la impotencia es siempre la expresión inadecuada de mi ser, por lo que es válida la frase: “tristitia per ipsam hominis essentiam intelligi nequit”. Doy esta explicación para que estas observaciones y estos puntos importantes no aparezcan oscuros ni, en efecto, disparatados. Es fácil mostrar contradicciones a partir de las palabras de los filósofos cuando no se presta atención a la conexión. Las mencionadas proposiciones se relacionan entre sí como tesis y antítesis y no son pues una antinomia.³

³ E4P18dem. Compárese con Cap. XXII párrafo 3.

II. LA LIBERACIÓN DE LAS PASIONES.

1. *Los conceptos claros de los afectos.*

En la naturaleza humana el conocer y el padecer se relacionan como magnitudes opuestas entre sí y grados distintos. Mientras más claro sea el conocimiento de las cosas, más impotentes se convierten las pasiones; mientras más potente sea el deseo hacia el conocimiento claro, más impotente será el deseo hacia los bienes aparentes del mundo. Este punto de vista se sigue de la ética de Spinoza. Las oposiciones se superan: el conocimiento claro niega la potencia de las pasiones, este es la superación de nuestra servidumbre, por lo tanto, la libertad humana.

¿Qué se sigue necesariamente del conocimiento claro? Se muestra que el espíritu humano es capaz de un conocimiento adecuado. Este consiste en el orden correcto y la conexión de las ideas. Espíritu y cuerpo se localizan en el mismo ser, por lo tanto coinciden completamente, así han de coincidir, pues, las afecciones corporales o representaciones sensoriales (*imagines rerum*) con el verdadero orden de las ideas, de la misma manera que han de coincidir y estar unidas según esta pauta, tal como se encadenan las ideas en la imaginación humana y en la memoria según la pauta de las afecciones. Cuando las afecciones del cuerpo son concebidas en el verdadero orden de las ideas llegan a ser concebidas de modo claro y distinto. Hay, por lo tanto, un concepto claro y distinto de cada afección corporal. El afecto no es otra cosa que la idea de la afección corporal (deseo), por lo que parece evidente que hay un concepto claro y distinto de cada afecto. (E5P1dem., E5P4dem., E5P4c).

2. La disminución de las pasiones.

Concebimos el afecto o el movimiento del ánimo clara y distintamente cuando lo consideramos como un eslabón en el verdadero orden de las cosas, es decir, como una consecuencia del nexo causal del mundo. Entonces no es solo una única causa externa lo que produce nuestros afectos sino una conexión de causas; no ya la causalidad de esta cosa, sino la causalidad de las cosas. La potencia de esta única causa se nos aparecerá menor en la medida en que relacionemos su efecto a otras causas. Mientras más potente nos parece la única causa externa de alegría o de tristeza, de modo más potente nos moveremos, por amor o por odio o vacilando entre ambos sentimientos, hacia la misma. Por el contrario, mientras más impotente nos parece la causa, más impotentes llegarán a ser las pasiones que esta produce. La pasión acaba cuando conocemos clara y distintamente. Mientras más conocido sea un afecto, y más llega a estar bajo nuestra potencia, menos padecerá por él el espíritu humano (E5P2, E5P3c).

Mientras las cosas sean concebidas del modo más claro, más los afectos que estas provocan se someten a nuestro dominio, y más faltos de potencia llegan a ser nuestras pasiones y nosotros mismos llegamos a ser más libres. Concebimos a las cosas perfectamente claras cuando comprendemos su necesidad. Por eso es el conocimiento de la necesidad la potencia ante la cual fracasan las pasiones.⁴

3. La potencia liberadora de los afectos.

Causalidad es potencia. Mientras más potente sea la causa, más potente el efecto. Mientras más causas se unan para producir un efecto, mayor magnitud tendrá el efecto. El afecto también será más potente mientras más causas lo produzcan. De aquí que, mientras mayor sea el número de causas, a través de cuyos efectos conjuntos se producen los afectos, el afecto tendrá una mayor magnitud. El afecto tendrá una mayor

⁴ E5P6dem.

magnitud, en este sentido, y seremos limitados en menor medida por medio de la representación de una o unas pocas causas; por cierto, siendo las causas lo único que nos somete a la pasión, el afecto, mientras más causas tenga, será menos pasivo y dañino. Cuando nuestra naturaleza no padece es activa y se conduce por el conocimiento, en la medida en que estemos libres de las pasiones o sin estar en lucha con los afectos opuestos a nuestra naturaleza, esto es, mientras tengamos la potencia de ordenar y encadenar nuestras representaciones y afecciones corporales según la pauta del entendimiento claro. De aquí que mientras el afecto es más potente, dada la fuerza de las muchas causas que lo producen, menor es en nosotros la pasión, y mayor la potencia en nosotros del conocimiento claro. Aquí podemos ver ya, cómo el conocimiento claro reduce las pasiones y cómo el afecto más potente se abre camino hacia el conocimiento claro (E5P8, E5P9, E5P10).

4. La potencia de las representaciones.

Lo que es válido para los afectos lo es también para las imágenes de las cosas o las representaciones sensoriales que están necesariamente ligadas a los afectos. Una imagen de este tipo es más poderosa mientras mayor sea el número de imágenes con el que esté unida y este número es mayor mientras más causas de la imagen se hayan producido o cuanto más compleja sea la cosa a la que se refieren. Mientras las cosas sean conocidas de modo más claro y preciso, más evidente es su conexión y de modo más fácil se vinculan entre sí, también, las imágenes relativas a esa cosa. O con otras palabras: mientras más imágenes estén vinculadas entre sí, más viva y fuerte estará cada una presente en la mente; quedando sujetadas a través de esta conexión. Pero la cadena de imágenes estará más afianzada mientras más las imágenes de las cosas estén ligadas en el mismo orden que las cosas mismas, esto es, mientras más nuestra fuerza de imaginar alcance en la asociación de sus objetos un conocimiento claro de las cosas mismas. No tanto una memoria y una capacidad de imaginar fuerte y animada sino un conocimiento claro de la conexión de las cosas (E5P13, E5P11, E5P12).

5. *El afecto más potente.*

El objeto presente es sin duda más potente que el ausente. La necesidad de las cosas siempre es presente, pues es eterna. Las cosas singulares son efímeras y podrían por tanto ser consideradas como pasadas o no presentes. La necesidad de las cosas es objeto del conocimiento claro o racional. Por consiguiente, los afectos y deseos que surgen de la razón son necesariamente más fuertes que los deseos hacia cosas singulares que consideramos como pasadas o no existentes.⁵

La causalidad de mayor magnitud es la potencia de mayor magnitud y el afecto que se refiere a esta causa más potente es, por lo tanto, entre todos los afectos necesariamente el más potente. Ahora queda expuesto de modo manifiesto que, la causa que produce (*bewirken*) ella misma todo pero que no es producida por nada es entre todas las causas la más potente y suprema. A una causa incondicionada como esta la llamamos libre. Por eso el afecto más potente que está en relación con un ser que tenemos por libre, que no podemos derivar, sino sencillamente solo contemplar, no se nos aparece como un efecto ni como una necesidad ni como una posibilidad ni como un accidente (E5P5dem.).

En verdad solo hay *un* ser libre: la causa primera, única, intrínseca y libre de todas las cosas, esto es la causalidad incondicionada y divina: *Dios mismo*.

(trad. R. E. de Pablos Escalante)

⁵ E5P7